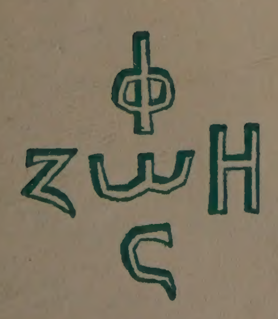
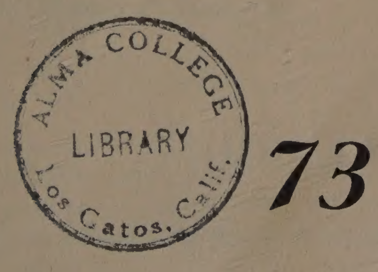
LVMIERE ET VIE

L'Eglise et le monde





73

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XIV — Mai-Juillet 1965 — N° 73

L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui

Inutile, pensons-nous, de nous étendre longuement sur l'importance et l'actualité du sujet auquel est consacré ce numéro de Lumière et Vie.

Dans l'attente et l'espérance de la promulgation du fameux schéma XIII, « terre promise » du Concile du Vatican, selon la belle expression du Père Congar, nous avons jugé utile de favoriser la réflexion sur un thème qui engage en profondeur l'aujourd'hui et le demain du christianisme.

Mais il faut sans doute commencer par l'hier et examiner quelle fut l'attitude de nos ancêtres dans la foi. C'est à quoi s'emploie le Père Gerest. Si l'Eglise primitive, estime-t-il, n'eut devant le monde ni grande estime, ni grand souci de le mieux aménager, elle avait profonde conscience d'être porteuse pour lui de richesses indicibles ; elle était soucieuse de faire partager à toutes les nations les privilèges de la « troisième race ».

Les mots les plus courants sont souvent aussi les plus malaisés à définir : c'est sans doute le cas du terme « monde ». Il faut pourtant tenter de projeter quelque lumière sur ce concept. Le Père Jolif s'y essaie et trace du même coup la

ligne de l'évolution intervenue dans le sens que l'homme reconnaît au monde : d'un univers cosmologique favorisant des certitudes bien assurées à un monde anthropologique ou une histoire qui ne peut connaître de clarté parfaite. Cette évolution, note-t-il, ne peut manquer de poser une question à l'Eglise.

C'est à cette question qu'un théologien, le Père Duquoc s'efforce d'apporter réponse : l'Eglise et le monde ne constituent pas comme deux domaines géographiques ; ils sont « eschatologiquement » identiques. C'est pourquoi le christianisme peut et doit assumer tout le devenir humain et cosmique.

Nous espérons, disions-nous, le schéma XIII ; mais déjà le Concile du Vatican a jeté des bases solides. La constitution Lumen Gentium *nous a présenté l'Eglise, peuple de Dieu dans le monde. C'est un commentaire du deuxième chapitre de cette constitution que nous publions ensuite, sous la plume d'un théologien espagnol, J.-M. González Ruiz.*

Enfin nous proposons des « Recherches protestantes », parce qu'il est évident que le difficile et délicat problème des rapports entre l'Eglise et le monde n'est pas l'apanage du catholicisme mais qu'il se pose en réalité à tous les chrétiens : c'est pourquoi les réflexions des uns peuvent, avec les transpositions qui s'imposent, être bénéfiques pour tous les autres.

NOS PROCHAINS NUMÉROS

REFLEXIONS SUR UN CONCILE

LA PRIERE

LES PRETRES

LES PREMIERS CHRÉTIENS FACE A LEUR MONDE

Les chrétiens des premiers siècles eurent vite conscience d'être témoins de la « nouveauté du Christ », d'apparaître comme un élément jeune et inédit dans un univers vieillissant. L'entrée dans l'Eglise par conversion, la liturgie du baptême, l'effort apologétique du IIe siècle cultivèrent à partir de l'Ecriture ce sens de l'originalité chrétienne[1]. Eussent-ils d'ailleurs cessé de s'étonner d'eux-mêmes que les fidèles auraient été rappelés à leur vocation non conformiste par l'ironie et la haine des païens. La vie les obligeait sans cesse à se situer par rapport à un monde qui les assimilait mal (monde étant pris ici au sens du milieu humain où ils étaient reçus). Aussi rien n'était plus familier à l'Eglise primitive que ce genre de questions : comment nous chrétiens sommes-nous opposés à ce monde et cependant établis pour ce monde ? Ces questions, on le sait, sont encore les nôtres. C'est une chance certes que de pouvoir interroger les premiers chrétiens à l'aide de nos propres questions. N'attendons pourtant pas d'eux des réponses faites à notre mesure : ils vivaient dans un autre contexte historique que nous et leur façon d'accueillir la réalité chrétienne était plus directe, naïve et (peut-être) moins élaborée que la nôtre.

---

1. Les meilleurs ouvrages sur le sens de leur originalité chez les premiers chrétiens sont justement des écrits sur la conversion ou le baptême : par exemple BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1946 ; DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1961.

Comme tout monde, le monde hellénistico-romain des deux premiers siècles se présente comme un assemblage d'institutions et de mœurs fort variés ; à première vue, il n'a d'autre unité que celle, assez floue, d'un cadre. Or pour les premiers chrétiens il est bien autre chose qu'un cadre. Ils portent sur ce monde un jugement global ; ils le sentent comme une masse lourde et informe encore, mais qui a ou doit prendre signification, de même que leur communauté doit prendre signification pour le monde.

LE CHRÉTIEN, « TROISIÈME RACE »

Plusieurs schèmes, où l'imagination eut sa part, furent utilisés par les fidèles de l'Eglise primitive pour se représenter leur situation dans le monde. Un des plus employés fut celui des « chrétiens, troisième race ». La base scripturaire en fut le thème familier à saint Paul du « nouveau » peuple de Dieu, rassemblant en son sein Juifs et Grecs (cf. *Eph.*, 2, 11-22 ; *1 Cor.*, 12, 13 ; *Gal.*, 3, 28 ; *Col.* 3, 11 ; etc.). Dans un certain nombre d'écrits des IIe et IIIe siècles — la *Prédication de Pierre*, l'*Apologie* d'Aristide, les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, Hippolyte et des apocryphes de saint Cyprien — le paganisme, Israël et le christianisme deviennent trois peuples (*laos, ethnos*) ou trois races (*genos*), à l'apparition successive ; chacun a son régime religieux, son type d'adoration, ses lois propres, sa façon de vivre[2]. Dans cette représentation du monde et de l'histoire, toutes les nations païennes avec leurs particularismes reli-

2. Cf. *Kerugma Petrou* (début IIe siècle) cité par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 5, 41 : grecs, juifs et chrétiens, trois races ou genres (*génè*) d'adorateurs (cf. *Jean*, 4) ; ARISTIDE, *Apologie*, 2 (IIe s.) : *tria génè* ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 10, 70 (début IIIe s.) : un troisième *laos* formé à partir des deux autres ; V, 14, 98 : trois *politeiai* des juifs, des grecs et des chrétiens ; HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, I, 14 (début IIIe s.) : la chaste Suzanne, figure de l'Eglise et les deux vieillards, figures de la circoncision et des Gentils ; PSEUDO-CYPRIEN, *De pascha computus*, 17 (milieu IIIe s.) : les chrétiens *tertium genus*.

gieux et culturels forment un groupe unique. Or les chrétiens et les Juifs — pour qui il était, somme toute, naturel qu'il y eût une « gentilité » — ne furent pas les seuls à se forger une telle conception. Les païens eux aussi se sentaient faire bloc contre Israël et l'Eglise. Si divers qu'ils fussent, ils se reconnaissaient solidaires entre eux face à ces étranges personnages qui contestaient leurs habitudes, s'éloignaient de leurs jeux et de leurs cérémonies, et dont le Dieu n'admettait de commerce ni avec les autres dieux ni avec l'empereur divinisé. C'est même, selon Harnack, à l'indignation des païens contre le non-conformisme de la nouvelle religion que l'on devrait le premier emploi de l'expression « troisième race » pour désigner les chrétiens. Effectivement Tertullien nous décrit la population de Carthage accueillant avec colère les martyrs dans l'amphithéâtre aux cris de : « *Quousque tertium genus !* »[3]. Comme il arrive fréquemment en pareils cas, les chrétiens auraient repris l'expression à leur compte, et furent heureux de lui trouver des fondements dans l'Ecriture : outre les textes de saint Paul mentionnés plus haut, ils pensèrent au quatrième chapitre de saint Jean opposant les « vrais adorateurs en esprit et en vérité » (les disciples de Jésus) à ceux qui « adorent sur la montagne » (les idolâtres) et à ceux qui se rendent au temple de Jérusalem (cf. note 2).

Cette répartition de l'humanité en trois rangs pose, semble-t-il, le chrétien comme un étranger et l'Eglise comme un monde à côté du monde. Etant donné, d'une part, le caractère essentiellement religieux et païen de la cité antique et, d'autre part, la « nouveauté » absolue du Christ régénérant tous les aspects de l'existence, il n'y a pas à s'étonner que les premiers chrétiens fussent tentés de se présenter ainsi comme une race à part. « Quelle entente entre le Christ et Bélial ? Quelle association entre le fidèle et l'infi-

---

3. TERTULLIEN, *Scorpiace*, 10 ; *Ad nationes*, I, 8 ; cf. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, spécialement p. 197 ss.

dèle ? Quel accord entre le temple de Dieu et les idoles ? » avait dit saint Paul, et il ajoutait : « Sortez donc du milieu de ces gens-là et tenez-vous à l'écart, dit le Seigneur » (*2 Cor.*, 6, 16). Ce conseil, assurément, ne fut pas pris à la lettre : les correspondants de l'Apôtre sont censés répondre aux invitations à dîner des païens (*1 Cor.*, 10, 27) et l'on sait qu'il y eut des mariages entre fidèles et infidèles au Iᵉʳ comme au IIᵉ siècle. Les contacts étaient multiples entre tous les habitants d'une même ville de l'Empire. Mais précisément ces contacts avaient pour effet de rappeler aux chrétiens qu'ils n'étaient pas comme les autres. Les apologètes, Justin, Athénagore, Tertullien, dépeignaient comme allant de soi le contraste manifeste entre les mœurs de leurs frères et ceux de la foule. Il n'y a pas lieu de se demander ici si leurs descriptions suivaient la réalité et jusqu'à quel point elles relèvent d'un genre littéraire[4]. De toute façon la moralité supérieure dont se vantaient les chrétiens — moralité à base de fraternité universelle, de détachement, de respect de tout ce que l'Esprit peut habiter — est signe d'un monde nouveau. Plus que valeur éthique, elle a valeur prophétique : elle annonce que la cité d'en haut et ses lois sont déjà établies en ce monde. Or cette cité et ses lois rencontrent en ce monde une cité déjà établie avec ses lois ; et l'on n'évite guère de se représenter les conséquences de la rencontre comme une concurrence de deux forces politico-morales luttant sur un même terrain. Ainsi au milieu du IIᵉ siècle, Hermas, pour encourager ses frères à un plus grand renoncement, leur dit :

> « Renieras-tu tout à fait ta loi [de chrétien] et marcheras-tu selon la loi de cette cité-ci ? Prends garde qu'il ne soit dangereux de renier ta loi car, si tu veux retourner dans

---

4. Cf. JUSTIN, *Apologie*, I, 14, 2 ; II, 12 ; ATHÉNAGORE, *Legat.*, XXXIV ; TERTULLIEN, *Ad nationes*, I (fin) ; II (début) ; *Apolog.*, 29, 1-7. Nous pensons que la supériorité des mœurs chrétiennes sur les mœurs païennes était de fait évidente. Toutefois, en dehors de l'apologétique, les chrétiens, depuis Clément romain et Hermas, avouaient chez eux défauts et tiédeurs.

ta cité, crains qu'on ne t'y accueille plus, pour avoir renié la loi de ta cité, et que tu n'en sois exclu. Veilles-y donc, puisque tu habites sur une terre étrangère, ne te réserve rien de plus que le strict nécessaire et sois prêt : ainsi lorsqu'il plaira au maître de cette cité de t'expulser pour opposition à ses lois, tu sortiras de sa cité, tu rejoindras la tienne [allusion au martyre] et tu vivras selon ta loi, sans dommage, dans la joie »[5].

Ce texte que l'on trouvera émouvant (même si on en estime la théologie sommaire) est bien révélateur de la mentalité de l'Eglise primitive. Sans qu'ils aient tous méconnu autant qu'Hermas la valeur de la cité terrestre, les chrétiens de ce temps se disent volontiers d'un autre monde que le monde. Leur attitude s'explique en partie par les difficultés concrètes d'une coexistence avec les païens : pensons aux persécutions, pensons aux mille incidents de la journée qui révèlent « les reins et les cœurs »[6]. Mais je crois les premiers fidèles moins choqués par les mœurs de l'entourage infidèle qu'éblouis par l'éclat de la nouvelle création. C'est en tout cas à la nouvelle création et à son Seigneur que renvoie l'expression de « troisième race », cette « troisième race » dont, selon Aristide, la généalogie remonte au Christ[7].

Jusqu'à présent les rapports entre l'Eglise et le monde au regard des premiers chrétiens nous sont apparus sous un jour bien négatif : divergences de mœurs et de lois, séparation, juxtaposition. Le schème de la succession des trois

5. *Pasteur* d'HERMAS, Similitudes I, 50, 5 et 6 (trad. Sources chrétiennes, p. 213.

6. Cf. la description de la vie d'une épouse chrétienne d'un païen par TERTULLIEN, *Ad uxorem,* II, 4, 6. L'auteur suppose un mari qui ne sait pas ce qu'est le christianisme et impose à sa femme une vie pleine d'idolâtrie, de vulgarité et de violence. Plus tard saint Cyprien se prononcera contre le mariage avec les infidèles. Mais Clément d'Alexandrie connaissait des époux païens plus délicats que ceux vus par Tertullien.

7. Pour Aristide, cf. note 2. Présenter le Christ comme premier chaînon de la généalogie chrétienne est aussi le fait de JUSTIN dans son *Dialogue avec Tryphon,* 123.

races suggère cependant autre chose, d'autant que l'histoire de la deuxième race, celle d'Israël, a toujours revêtu pour les chrétiens une signification positive. L'ancienne alliance est traditionnellement préparation à la nouvelle et, à l'inverse, on dira de l'Evangile qu'il accomplit les vœux secrets d'Israël. Or, dans un effort d'élargissement, ce qui a toujours été dit d'Israël, sera dit de l'humanité entière par certains auteurs chrétiens des premiers siècles. Les uns pensent à l'humanité en ses meilleurs représentants, philosophes à la recherche du divin et de la vertu (cf. Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, Clément, Origène, etc.) ; d'autres pensent à l'humanité dans son tréfonds primitif et sa vocation divine. On en viendra ainsi à développer le paradoxe du peuple chrétien, tout à la fois absolument neuf et le plus antique des peuples. Ecoutons Eusèbe, auteur tardif, mais grand connaisseur des premiers pères, développer ce thème :

> « La présence de notre Sauveur Jésus-Christ a brillé récemment pour tous les hommes. C'est assurément un peuple nouveau qui s'est manifesté : ni petit, ni faible, ni installé dans quelque coin de la terre, mais le plus nombreux et le plus religieux de tous les peuples... Ce peuple, un des prophètes fut frappé de stupeur en le voyant d'avance dans l'avenir, par l'œil de l'Esprit divin, si bien qu'il s'écria : *Qui a entendu de telles choses ? La terre a enfanté en un seul jour et un peuple est né d'un seul coup* (*Is.*, 66, 8). Et il insinue le nom futur de ce peuple en disant : *Mes serviteurs seront appelés d'un nom nouveau, qui sera béni sur la terre* (*Is.*, 65, 15). Mais si évidemment nous sommes nouveaux et si ce nom réellement récent de chrétiens est connu depuis peu dans toutes les nations, notre genre de vie et l'allure de notre conduite selon les doctrines mêmes de la piété n'ont pas été récemment imaginées par nous : c'est dès la première création de l'humanité pour ainsi dire qu'ils ont été appliqués par l'instinct des hommes religieux d'autrefois... Elle ne paraît pas nouvelle et étrangère, mais, s'il faut dire la vérité, elle est la première, la seule, la véritable règle de la piété, cette religion transmise par l'enseignement du Christ »[8].

8. EUSÈBE (IVe s.), *Hist. eccl.*, I, 4, 2-4 et 15 (trad. Sources chrétiennes, I, p. 18 et 19).

Ce texte, comme d'autres semblables, étend la présence chrétienne dans le temps et l'espace ; il montre le peuple du vrai Dieu au commencement comme à la fin de l'histoire. Reste dans le présent cette division en trois « races » ou genres d'hommes. Elle serait pour l'humanité scissure définitive, s'il n'y avait possibilité de passer d'une race à l'autre. Or, non seulement cette possibilité existe, mais l'Eglise est construite sur elle. Ainsi que le dit Clément d'Alexandrie, d'après saint Paul : « Le troisième peuple est créé à partir des deux autres en vue de l'homme nouveau » (cf. note 2). Cette considération peut nous paraître abstraite ; au temps de l'auteur elle ne l'était pas : il était encore visible que le chrétien était normalement un païen ou un juif convertis. Chaque année on voyait un peu fondre la Gentilité et s'accroître l'Eglise. Cette dernière s'offrait comme possibilité très réelle de retour à l'unité humaine. Dans les premières années du IIIe siècle, Tertullien se vantait que la nouvelle religion ait ses adeptes, « en des régions fermées aux Romains »[9]. En vain les magistrats et les publicistes de la cité terrestre accusaient-ils les chrétiens de rompre une harmonie universelle (songeons à cet Empire, tel qu'il était devenu avec les Antonins et les Sévères, très peu romain, appuyé sur le consentement des provinces, ensemble immense, qui, pour ses habitants représentait l' « humanité »). Déjà les chrétiens se targuaient d'un universalisme dépassant en étendue comme en profondeur celui de la romanité[10]. Trois races se succédaient, mais à la troisième revenait d'absorber et de réintégrer les autres.

Loin d'inviter la communauté des croyants à rétrécir son regard, à se concentrer sur elle-même, le schéma des

---

9. TERTULLIEN, *Adv. Judaeos*, 7, 7 (entre 200 et 206) ; il est difficile de situer ces régions fermées aux Romains : est-ce seulement en Bretagne ou aussi chez les Daces, Sarmates, Germains, etc. ?

10. Au début du IIIe siècle le christianisme était répandu au-delà des limites de l'Empire en Occident, mais surtout en Orient (Mésopotamie, Arabie). Justin et Irénée ont, comme Tertullien, conscience de cette universalité (pour nous relative).

trois races et du « peuple nouveau » exprime en définitive la prétention universaliste et cosmique du christianisme. Ne nous égarons pas cependant. Nos auteurs ne sont pas en voie de découvrir autour d'eux dans leurs livres ou chez leurs contemporains des valeurs que le christianisme ne contiendrait pas encore ou même dont il aurait trop peu conscience. On proclame l'homme et tout homme concerné par l'aventure évangélique ; mais c'est l'homme dans sa possibilité de conversion, l'homme dont l'âme est « naturellement chrétienne »[11]. A l'égard du citoyen de cette « cité-ci », aucune estime n'est cultivée. Certains efforts, en un domaine que nous appellerions profane, sont parfois appréciés, par exemple la recherche philosophique, les institutions unitaires de l'empire. Mais, de ces dernières, on retient uniquement qu'elles ont bien servi la diffusion de l'Evangile ; et les laudateurs chrétiens de la sagesse grecque voient en elle un plagiat de la pensée biblique (cf. Justin, Théophile d'Antioche) ou bien une propédeutique à leur théologie (cf. Clément, Origène). On saisit là la répugnance de l'Eglise primitive à reconnaître des valeurs proprement « mondaines », alors même qu'on établit qu'il y a de par le monde beaucoup plus de valeurs chrétiennes qu'il ne paraît tout d'abord. L'admirable nouveauté apportée aux siens par le Christ paraissait un bien partagé par beaucoup d'inconnus et infiniment partageable, mais un bien après lequel tout autre bien ne valait plus même la peine d'être nommé.

---

11. Cf. Tertullien, *Apolog.*, 17, 6 ; point de vue développé par son traité *De testimonio animæ.*

12. Origène et Clément ont cependant sur la science et la vertu des païens des paroles nuancées, cf. H. U. von Balthasar, « Le Mysterion d'Origène », dans *Rech. Sc. Relig.*, 1937, p. 42 et 43, note 9.

LE CHRÉTIEN, « AME DU MONDE »

Que les chrétiens puissent être présentés comme une « troisième race », tous ne l'admettaient pas, ainsi Tertullien (cf. note 3). L'expression laissait entendre qu'on était une religion comme les autres, liée à une cité, au sang, à un environnement sociologique. L'objection n'était pas fort grave : il suffisait d'expliquer que les chrétiens constituaient bien un peuple, mais un peuple fort différent des autres en son principe. Et c'est ce que dit admirablement un de nos documents du IIe siècle, la *Lettre à Diognète.* Nous ne résistons pas au plaisir de la citer assez longuement, bien que ce texte ait été maintes fois reproduit :

> « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays ni par le langage ni par le vêtement. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres ; ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire ; leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte ; ils ne se font pas comme tant d'autres les champions d'une doctrine humaine. Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture, et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle.
>
> Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme citoyens étrangers. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyen et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. Ils partagent tous la même table, non la même couche. Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur terre, mais sont citoyens du ciel... Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers ; ils sont persécutés par les Grecs, et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine.
>
> En un mot, ce que l'âme est au corps [dans le corps], les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue dans tous les membres du corps comme les chrétiens dans les cités du monde. L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps, comme les chrétiens habitent dans le monde et

ne sont pas du monde. Invisible, l'âme est retenue prisonnière dans le corps visible ; ainsi les chrétiens, on voit bien qu'ils sont retenus dans le monde, mais le culte qu'ils rendent à Dieu demeure invisible. La chair déteste l'âme et lui fait la guerre sans en avoir reçu de tort, parce qu'elle l'empêche de jouir des plaisirs ; de même le monde déteste les chrétiens qui ne lui font aucun tort parce qu'ils s'opposent à ses plaisirs. L'âme aime cette chair qui la déteste et ses membres, comme les chrétiens aiment ceux qui les détestent. L'âme est enfermée dans le corps ; c'est elle qui pourtant maintient le corps ; les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde ; ce sont eux qui pourtant maintiennent le monde. Immortelle, l'âme habite une tente mortelle ; ainsi les chrétiens campent dans le corruptible en attendant l'incorruptibilité céleste. L'âme devient meilleure en se mortifiant par la faim et par la soif : persécutés, les chrétiens de jour en jour se multiplient toujours plus. Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de le déserter »[13].

Le chrétien est ici présenté comme un être fortement distingué du reste des hommes. Qu'à l'extérieur il soit comme tout le monde, que le principe de sa mise-à-part soit purement intérieur, n'adoucit en rien la surprenante fierté du texte. Nous n'insisterons pas sur ce point, puisque ce serait faire revenir nos lecteurs, quelques pages en arrière, sur le thème d'une Eglise étrangère à ce monde ou sur celui de la supériorité morale du croyant. Par contre nous n'avons pas jusqu'à maintenant interrogé les premiers chrétiens sur la signification pour le monde de la présence de l'Eglise. Dans notre lettre, la comparaison des chrétiens avec l'âme nous donne un principe de réponse. Par elle, aurions-nous envie de dire, l'auteur met ses frères face à leurs responsabilités dans l'univers. Mais, outre que ce langage serait trop moderne, il ne serait pas très exact ici, l'accent étant mis sur ce qu'est le chrétien, non sur ce qu'il doit faire. Par sa seule présence, le chrétien est celui qui maintient et sous-tend la création. Autrement dit, le monde

13. L'auteur de cette lettre est anonyme ; peut-être est-ce Aristide ? Elle date de la fin du IIe siècle ou du tout début du IIIe (trad. Marrou dans Sources chrétiennes).

est conçu comme une masse amorphe et neutre, à laquelle l'apparition du peuple nouveau donne cohérence et prix. L'Eglise devient donc justification du Cosmos (ici le monde n'est plus le milieu païen où les chrétiens sont reçus, mais la création où tous cohabitent). Dans cette perspective, peut-on aussi conclure, seules les valeurs chrétiennes ont un sens, sans que le monde soit dédaigné, car lui-même prend valeur grâce à la présence chrétienne qui le pénètre et le vivifie.

Familière aux pères des premiers siècles fut, avons-nous dit, le thème d'une Eglise présente au monde en sa totalité, en raison de sa mission auprès de tous les peuples. La *Lettre* insinue une présence plus radicale encore, fondée sur la raison d'être du monde Elle était précédée en cette voie par Hermas. Dans sa deuxième vision, le *Pasteur* contemple l'Eglise sous les traits d'une femme. « Pourquoi est-elle si âgée ? », demande-t-il. « Parce qu'elle fut créée avant tout le reste... c'est pour elle que le monde a été formé »[14]. Cette image d'une Eglise présente aux origines qu'Hermas pouvait avoir puisée chez les gnostiques, mais aussi dans l'*Apocalypse,* nous introduit au thème d'une Eglise qui remplit tous les temps. « Elle rend témoignage du passé, donne foi au présent, prophétise et prédit l'avenir », écrit par exemple Origène[15].

A quoi sert l'Eglise ? Elle sert à faire exister le monde, nous disent ces chrétiens des premiers siècles qui, si facilement (trop facilement, jugeront peut-être certains), remontent aux idées divines. Et l'Eglise leur apparaît comme « Cosmos du Cosmos », selon l'expression fameuse d'Origène[16], ou, ce qui revient au même, comme « âme du monde », ainsi que nous l'enseignait la *Lettre à Diognète.* Voilà qui, bien mieux que le schéma d'une succession de

14. Vision II, 4, 1 (trad. Joly, p. 97).
15. *Homélies sur Josué,* III, 4 (trad. Jaubert dans Sources chrétiennes, p. 139).
16. *Homélies sur Jean,* VI, 38. Le mot *Cosmos* plus que notre mot monde ou même univers indique l'organisation de la totalité.

races ou de cités, incitait le fidèle à « être dans le monde ». Seulement, à quoi sert le monde ? Il sert à recevoir l'Eglise et, souvent, il lui fait obstacle et ne sert plus à rien. Le chrétien « aime le monde qui le déteste », mais d'un amour qui n'a rien de « mondain ». Ainsi la considération d'un monde comme monde, d'un en dehors de l'Eglise qui vaille pour lui-même, reste étrangère à la réflexion chrétienne des premiers siècles.

LE REFUS DE SERVIR

L'Eglise primitive avait donc une vue, disons pan-chrétienne du monde. Mais jusqu'à présent nous avons trop parlé d'auteurs et de réflexion ; il faudrait observer la vie, les attitudes concrètes ; comment les premiers « frères » réagissaient-ils face à des réalités mondaines, telles que la culture, l'enseignement, les institutions politiques et sociales ? Leurs réactions n'impliquaient-elles pas la reconnaissance de valeurs « pré-chrétiennes » que leur pensée claire n'avait pas su percevoir ? Les enfants chrétiens, par exemple, fréquentaient l'école païenne ; un rigoriste comme Tertullien ne le leur interdisait pas : l'instruction de base lui paraissait un bien indispensable[17]. C'était là reconnaître en fait une valeur humaine naturelle. Nous serions plus d'une fois amené à la même conclusion par un tableau général des attitudes chrétiennes dans le monde aux premiers siècles. Cependant l'aspect inverse, le non-conformisme des fidèles, aussi affirmé dans la vie que dans la pensée, nous frapperait encore davantage. La conviction d'avoir à se régler sur sa propre loi plutôt que sur les lois du monde sous-tendait ce

---

17. TERTULLIEN, *De idolatria*, 10. L'auteur interdit aux chrétiens le métier de maître d'école. La *Tradition apostolique* porte la même prohibition, mais avec exception pour celui qui ne pourrait trouver un autre gagne-pain. Dans l'Empire romain les maîtres, bien que privés, sont tenus d'enseigner les mythes païens : cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, surtout p. 416 ss.

non-conformisme. Souvent, les chrétiens prouvaient sans peine que leur liberté servait les intérêts profonds de tous mieux que la soumission à ce qui n'était que préjugés ou désordre légal. D'autres fois il leur était plus difficile de motiver leur dédain par des raisons acceptables pour tous. Ils pouvaient bien paraître faire trop peu de cas d'un ordre réel. Nous pensons ici au refus du service armé. A son sujet, nous nous demandons si les chrétiens objecteurs des premiers siècles prenaient en considération le fait d'être citoyens, et citoyens d'un Empire qui avait le mérite d'assurer la paix à des peuples nombreux. Notre question était d'ailleurs celle du philosophe païen Celse vers 178.

L'armée romaine était au IIe siècle une armée de métier, recrutée dans toutes les provinces de l'empire. Les chrétiens se faisaient une loi de ne point souscrire d'engagement militaire ; c'est du moins ce que remarque Celse, notre première source en date sur ce sujet. Origène, dans sa réfutation *Contre Celse* (avant 250), ne dément pas le fait ; il lui trouve des justifications. D'autres écrits chrétiens (au IIIe siècle et au début du IVe siècle) témoignent de la répugnance de l'Eglise primitive pour le métier des armes. Des historiens catholiques ont nié ou du moins minimisé cette répugnance : elle n'aurait existé que chez quelques intellectuels ou exaltés. Assurément les diatribes antimilitaristes d'un Tertullien sont pleines d'emphase et de paradoxes, défi à l'exégèse. « Bien que des soldats soient venus à Jean [Baptiste], et qu'il leur ait donné une règle de conduite, bien qu'un centurion ait cru, néanmoins, en désarmant Pierre, le Seigneur a désarmé tous les soldats », lisons-nous dans le *De idolatria* (212). Mais Tertullien n'est pas seul à soutenir l'incompatibilité entre le baptême et le port des armes. En témoignent, non seulement d'autres écrivains (Origène et Lactance), mais divers canons disciplinaires des églises. Ainsi la *Tradition apostolique* (Rome, au IIIe siècle) porte : « Si un catéchumène ou un fidèle veut se faire soldat, qu'on le renvoie, car il a méprisé Dieu ». « Qu'un chrétien ne se fasse pas soldat de sa propre volonté, à moins qu'il n'y

soit forcé par un chef militaire. S'il porte le glaive qu'il prenne garde de verser le sang et de devenir ainsi coupable d'un crime », disent les *Canons d'Hippolyte.* Ces textes sont tout autre chose que des positions privées d'écrivains sans mandat ! On en voit la teneur : le métier des armes est interdit aux chrétiens ; on met toutefois à part le cas de ceux qui se sont convertis à l'évangile, étant déjà engagés et les victimes d'enrôlement forcé[18].

Des inscriptions funéraires, des récits authentiques de martyres et les constatations de Tertullien nous montrent des soldats chrétiens dans les armées romaines au IIIe siècle. Sous Dioclétien, ils étaient nombreux, si bien que la persécution de 303 s'inaugura par des mesures spéciales d'épuration de l'armée. Ces militaires avaient-ils contrevenu aux canons de l'Eglise ? Pas forcément, puisque ceux-ci prévoyaient des exceptions ; d'ailleurs les règles pour l'admission au baptême et la pénitence différaient selon les lieux[19].

---

18. Peut-être faut-il introduire une distinction entre le fait de servir et celui de combattre (cf. *Canons d'Hippolyte*, Concile d'Arles). Cette distinction n'aurait pas été absurde : au IIIe siècle on pouvait rester dans la vie militaire sans participer à des combats.

La *Tradition apostolique* (éd. et trad. Botte, 1946), source sur la liturgie et la discipline et l'Eglise romaine vers 220 (ou peut-être avant), a été attribuée récemment à HIPPOLYTE. Par contre, les *Canons* lui ont été faussement attribués.

Sur les chrétiens et le service militaire : Art. « Militarisme » de H. LECLERCQ, dans *Dict. arch. chrét.*, XI (position minimisant l'anti-militarisme des premiers siècles chrétiens) ; VACANDARD, *Etudes de critique,* II, p. 129 ss, Paris, 1914 (position moyenne) ; BAINTON, « The early Church and War », dans *Harvard theological Review,* 1946, p. 189 ss ; HARNACK, *Militia Christi,* Tübingen, 1905 ; HORNUS, *Evangile et Labarum,* Genève, 1960 ; DANIÉLOU, *La non-violence* (Pax Christi), 1955, etc. On remarquera sur cette question l'évolution entre les différentes éditions de l'*Histoire* de FLICHE et MARTIN, t. II.

19. De ce que nous avons dit précédemment il ne faudrait pas hâtivement conclure que le métier militaire fut toujours et partout condamné. Les *Constitutions apostoliques,* recueil syrien de prescriptions disciplinaires (fin IVe siècle), ne portent pas l'interdiction du métier militaire, si ce n'est pour l'évêque.

Des chrétiens en tout cas servaient, et jusque dans la garde impériale, sans être apparemment gênés dans leur propre conscience ; la communauté ne semble pas du tout les avoir rejetés : ils furent parfois honorés comme martyrs. L'affirmation d'une incompatibilité entre service armé et baptême n'en retentit pas moins dans les camps. « Il ne m'est pas permis d'être soldat, car je suis chrétien », proclame le jeune Maximilien en 291 (?). Cet objecteur que le proconsul fit périr n'était pas encore engagé[20]. Des vétérans finissent par tenir même langage, après des années de service parfois, ainsi Marcel, Tipasius, Tarachus, et Abbadious. Le refus de porter les armes leur paraissait un corollaire de leur foi.

Les motifs de cet antimilitarisme chrétien sont multiples. On redoutait l'idolâtrie, plus difficile à fuir dans les camps que dans les cités ; on opposait le « *sacramentum* », serment d'engagement, aux promesses du baptême. Peut-être craignait-on d'être un jour le complice des persécuteurs de l'Eglise, l'armée pratiquant les arrestations et veillant sur les exécutions ? Mais l'horreur du sang versé est la raison le plus souvent mise en avant. « L'homicide est un crime quand il est commis individuellement. On l'appelle « courage » quand il est commis publiquement. L'impunité n'est pas ici assurée par l'innocence, mais par l'étendue de la cruauté », avait dit saint Cyprien. Et Lactance, plus net sur l'obligation pour chacun d'éviter les guerres, écrit : « Quand Dieu interdit de tuer, il n'interdit pas seulement les brigandages... Il nous avertit que ne doivent pas être faites ces choses que les hommes tiennent pour légales : ainsi selon l'Equité, accomplir le service militaire n'est pas permis. Il importe qu'à l'ordre de Dieu ne soit faite aucune exception : il est toujours interdit de mettre à mort un homme, puisque Dieu a voulu qu'il soit un animal

---

20. Pour mieux comprendre le cas de Maximilien il faut savoir que ce jeune homme, étant fils de militaire, devait, d'après les lois du IIIe siècle, prendre le métier de son père. Lire le procès de Maximilien dans VACANDARD, *Op. cit.*

sacré »[21]. Par ailleurs les mesures disciplinaires qui interdisent le métier militaire aux chrétiens les écartent aussi de certaines charges publiques, celles justement qui comportent le « *jus gladii* », droit de vie et de mort (cf. *Tradition apostolique,* Concile d'Elvire)[22]. Quant au canon 134 d'Hippolyte, il porte : « Celui qui aura versé le sang ne doit pas prendre part à la Sainte-Cène, tant qu'il n'aura pas été purifié ». On trouve un écho de cette prescription chez saint Basile, dans les pénitentiels du Moyen Age, et jusque dans notre actuel Droit canon (984, 6 et 7 ; 987, 5).

Un autre argument, de moindre valeur, doit nous retenir, étant très révélateur de la mentalité des premiers chrétiens. Ils voyaient dans l'Empire un maître que, selon l'Evangile (*Matth.,* 6, 24), on n'avait plus le droit de servir dès qu'on s'est attaché au Christ, ou, cela revient au même, l'entrée dans l'Eglise est présentée comme la mobilisation dans une « milice », ce qui exclut tout autre engagement. Tertullien développe ce thème avec une verve qui peut nous amuser quand, parlant du soldat chrétien, il interroge : « Montera-t-il la garde pour d'autres que le Christ, le dimanche surtout quand il ne peut le faire même pour le Christ ? Veillera-t-il devant les temples auxquels il a renoncé ?... Et ces démons [remarquer l'identification] qu'il aura le jour mis en fuite par l'exorcisme, les défendra-t-il la nuit, s'appuyant et se reposant sur cette lance qui a percé le flanc du Christ ? Portera-t-il un étendard rival de celui du Christ ? Demandera-t-il au prince un emblème, celui qui en a reçu un de Dieu ? Est-ce que, une fois mort, le trompette sonnera de son instrument pour

---

21. Cf. CYPRIEN, *Ad Donatum,* 6 à 10. Comme Clément d'Alexandrie, Cyprien a des réflexions très sévères sur la guerre, quelle qu'elle soit. Il ne se place pas au plan de la conscience individuelle. LACTANCE, *Institutiones,* VI, 20, 15 à 17.

22. Le concile d'Elvire (vers 305) interdit aux chrétiens le duumvirat. Il ne parle pas du service armé.

celui qui attend d'être éveillé par la trompette des anges ? ». Nous croyons être ici dans la littérature, mais la réalité n'est pas loin. Les soldats chrétiens qui, au péril de leur vie, renoncent aux armes, expliquent leur geste par l'impossibilité d'avoir deux maîtres. « Je ne crains pas tes menaces, dit Abbadious au Proconsul, car un soldat ne peut servir deux rois ; or je suis soldat au service du Seigneur, le Messie, le roi des rois ». C'est parce qu'il est « enrôlé parmi les serviteurs du Christ » que Tipasius prétend abandonner l'armée, etc. Plus tard, sous Constant ou sous Julien l'apostat, saint Martin remettra son équipement militaire à ses chefs en disant : « Je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de combattre »[23].

Nos objecteurs se refusaient à l'« armée de ce monde » (selon une expression de saint Cyprien), parce qu'ils se sentaient d'un autre monde. Dans leurs gestes et leurs paroles nous retrouvons l'attitude spirituelle qu'exprimait le *Pasteur* d'Hermas, dans un texte déjà cité : « Renieras-tu ta loi [de chrétien] et marcheras-tu selon la loi de cette cité-ci ? ». Au bout de cette perspective, l'armée romaine devient une anti-Eglise, l'extrême opposé de la « *militia Christi* » tant par son but que par ses mœurs. Ou encore, elle est une réalité de l'ère ancienne, dont le fidèle, annonciateur de l'ère nouvelle, doit proclamer la vanité. En notre XXe siècle, avouons-le, l'antimilitarisme de nos vétérans chrétiens ne nous choque guère. Hors de toute actualité, par contre, nous paraît se situer sa motivation. On ne saurait l'expliquer

---

23. On a reconnu dans le texte de TERTULLIEN un passage du *De corona* (211), 3, 11 ss. L'année suivante, dans le *De idolatria,* l'auteur est plus rigide encore, n'exceptant pas de la condamnation le soldat de métier converti en cours de service. A ce moment l'Empire romain lui paraît l'Antéchrist. Ces positions extrêmes ne sont pas celles des chrétiens dans leur ensemble, mais elles ne sont pas à rattacher au montanisme de l'auteur. Pour saint Martin, texte de la *Vie* écrite par S. SÉVÈRE, 4. Dans une lettre à l'évêque Vitrice, saint Paulin de Nole dit de son correspondant qu'« il vomissait en esprit son équipement militaire ».

sans faire appel au contexte historique, persécutions et totalitarisme de la cité antique, à une certaine façon littérale de traduire l'Evangile dans la vie, sans tenir compte des différences de plan (cité terrestre, cité céleste), enfin à la tradition de l'apocalyptique juive.

Certains motifs de refus du service armé vont à la destruction de tout civisme. Cependant les apologètes, et même Tertullien, aiment à dire que le pouvoir et la société ont tout à se louer de la multiplication des chrétiens, observateurs scrupuleux des justes lois, contribuables exemplaires, constants intercesseurs auprès de leur Dieu pour les empereurs[24]. Au schéma des deux cités se superposait celui des « rois et des gouverneurs » établis par Dieu, car « toute autorité vient d'en haut ». Mettre de la cohérence dans leurs représentations n'était pas (qui s'en étonnerait ?) le grand souci des chrétiens de ces premiers âges. Nous n'en accueillerons qu'avec plus d'intérêt les réflexions d'Origène sur le civisme de ses frères, dont on lui dit qu'ils sont absents de l'armée. D'abord notre penseur prend au sérieux l'objection de Celse : « Si tout le monde faisait comme vous, rien n'empêcherait que l'empereur demeure seul et sans aide, et que la terre entière ne devienne la proie des Barbares les moins civilisés et les plus grossiers ». Dans la pensée d'Origène, les réponses affluent à des niveaux différents. Il n'est pas étranger aux schémas du *Pasteur* ou d'un Tertullien ; lui aussi dira : « Nous connaissons dans chaque Etat une autre patrie, avec son organisation propre. Elle est fondée par la Parole de Dieu » ; il proclamera le « service de l'Eglise de Dieu » plus saint et plus nécessaire que « les devoirs communs de cette existence ». Mais déjà, ce disant, il marque un ordre de préférence plus qu'une incompatibilité absolue. Surtout, Origène se croit obligé de répondre à Celse sur son propre plan, celui des légitimes inquiétudes d'un citoyen de

24. Cf. Clément de Rome, *I Cor.*, 61 ; Justin, *Apologie*, I, 17; Tertullien, *Apolog.*, 30, 4 ; etc.

l'Empire. Il veut le rassurer en lui montrant le pacifique chrétien plus utile par sa prière et son exemple à la défense des frontières que bien des légions. A ce propos, il développe une conception très sacerdotale du peuple de Dieu : « Lorsqu'une guerre survient, vous ne faites pas servir les prêtres dans l'armée [contexte égyptien]. Si donc il est raisonnable d'agir ainsi, combien plus raisonnable est-il que les chrétiens accomplissent leur service militaire en tant que prêtres et serviteurs de Dieu : alors que les autres servent dans l'armée, ils conserveront pure leur main droite et combattront par le moyen de la prière... En faisant tomber par nos prières les différents démons, ceux qui excitent les sentiments guerriers, ceux qui poussent à violer les serments, ceux qui troublent la paix, nous aidons davantage l'empereur que les soldats selon l'apparence extérieure ». Nous doutons qu'un tel raisonnement ait grande force pour convaincre des autorités civiles ou militaires (!) ; il n'en marque pas moins un effort pour intégrer le civisme dans l'objection de conscience.

Plus intéressantes encore et, si l'on veut, plus modernes, nous paraissent les premières lignes de la réponse d'Origène : « Si tous les Romains embrassaient la foi chrétienne, ils vaincraient tous leurs ennemis par la prière ou plutôt ils n'iraient plus à la guerre, gardés qu'ils seraient par la puissance divine »[25]. Ici, nous semble-t-il, le penseur chrétien ramène l'objection du païen à ce qu'elle a de plus sérieux : avez-vous souci d'un ordre humain ? Et il annonce qu'un ordre autre que le romain, non appuyé sur les légions, mais requérant la mobilisation des cœurs peut se lever pour l'humanité grâce à la force spirituelle dont l'Eglise est porteuse. La promesse d'un monde ordonné et pacifique se lit aussi chez Arnobe (vers 305) : « Si tous les hommes voulaient se soumettre aux commandements pacifiques et salutaires du Christ, l'univers, pliant le fer à des

25. *Contre Celse* (vers 246), VIII, 68 à 75 (trad. dans HORNUS, *Op. cit.*, p. 67 et 83).

usages plus doux vivrait dans une calme tranquillité, dans une salvifique concorde, uni par d'inviolables contrats »[26]. Ces textes ont leur naïveté ; ils laisseraient croire que la paix suit automatiquement les progrès de l'expansion chrétienne. Ils n'en sont pas moins de grande portée : il s'y établit que dans sa fidélité, par sa fidélité au monde nouveau qu'il annonce, le chrétien travaille pour l'amélioration, pour un certain salut de ce monde-ci (salut étant pris ici dans un sens profane).

CONCLUSION

En général, l'Eglise primitive n'eut devant ce monde ni grande estime, ni grand souci de le mieux aménager. Qu'on songe, par exemple, à son attitude face à l'esclavage. Saint Pierre, saint Paul, saint Ignace d'Antioche, etc. prirent facilement leur parti de cette institution déshumanisante de la civilisation antique. L'affranchissement fut considéré par les auteurs patristiques comme une bonne œuvre, mais comme l'était l'aumône ou le refus du luxe. Ni la bonté, ni l'héroïsme dans la bonté ne manquaient alors aux fidèles : quelques-uns, nous le savons, se vendirent eux-mêmes, pour racheter des frères ou des sœurs en difficulté. Mais ils ne concevaient pas qu'on puisse s'en prendre à un état de fait qui leur semblait lié à la nature des choses. D'autre part, ils ne voyaient pas pourquoi modifier des situations dont la foi vivante [à première vue du moins] pouvait s'accommoder : il y avait des esclaves chrétiens, ils n'en goûtaient que mieux la joie d'être « libres

---

26. ARNOBE, *Adv. Gentes* (vers 305), I, 6.

27. Cf. les conseils donnés par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* (*P. G.*, VIII, 592 ss).

dans le Christ »[28]. Il y avait des maîtres chrétiens : qui les empêchaient de se montrer serviteurs en veillant au bien-être temporel et spirituel de leur domesticité ; ils pouvaient aussi s'honorer en reconnaissant la paternité dans le Christ de tel ou tel ancien esclave devenu évêque ou « confesseur ».

On s'étonne peut-être de voir ces chrétiens refuser d'être soldats et accepter de rester maîtres d'esclaves. Cette apparente contradiction recouvre une unité profonde d'attitude. Les richesses de la nouvelle création sont tout pour ces convertis des premières générations ; il n'y a donc pas à se gaspiller pour ce « monde-ci ». Que le chrétien, en conséquence, n'aille pas s'engager au service armé du prince terrestre, quand le sang versé est un contre-signe du royaume pacifique, et qu'il n'estime pas comme un vrai malheur l'esclavage qui le laisse jouir de tous les biens « véritables ».

La beauté, la grandeur de l'attitude fondamentale ne nous échappent pas alors que nous récuserions pas mal de conclusions. On pourra regretter que les premiers chrétiens aient trop privé de signification la vie dans un monde passager certes, mais réel, qu'ils se sentissent difficilement concitoyens et contemporains des hommes de leur temps, alors qu'ils les aimaient. Parfois, cette beauté, cette excellence de la création nouvelle, dont ils étaient pleins, ils la laissent par trop inaccessible à ceux qui ne sont que de la première création. Ceci était compensé toutefois par le sens admirable qu'ils avaient de porter dans le monde et au monde des richesses indicibles. Par là ils étaient convaincants.

---

28. Cf. la manière dont LACTANCE explique que chez les chrétiens il y a des esclaves sans y en avoir : « Comme nous mesurons toute chose non au corps mais à l'esprit, nos conditions corporelles peuvent être diverses ; mais ils ne sont cependant pas nos esclaves ; nous les estimons et nous les disons frères en esprit et compagnons de service dans la religion » (*Institutiones,* V ,15). Dans les *Actes* des martyrs nous trouvons des esclaves qui se proclament libres et des hommes libres qui se disent « *servus Christi* ».

En vain accuserait-on cet être étrange, le chrétien des premiers siècles, de vivre étroitement enfermé dans son propre univers. Lui se sait et sait toute sa communauté prophétique destinés à remplir et à vivifier le cosmos. Sans jalousie, il saura faire partager à toutes les nations les privilèges de la « troisième race ».

Régis-Claude GEREST, o. p.

LE MONDE

Remarques sur la signification du terme

Les mots dont l'usage est le plus courant sont aussi bien souvent ceux dont il est le plus malaisé de définir la signification. Qu'est-ce qu'aimer, croire, travailler, agir, être ? Qu'est-ce qu'un homme ? Et encore qu'est-ce que le monde ? Nous essayerons ici de clarifier le sens de ce dernier terme, en ayant spécialement en vue le problème des rapports entre l'Eglise et le monde. La perspective philosophique que nous adopterons ne nous autorise aucunement à résoudre un tel problème ; tout au plus peut-elle fournir quelque lumière sur l'identité de l'interlocuteur que rencontre l'Eglise. Mais un tel apport peut être de quelque intérêt, en suggérant, par exemple, l'insuffisance de telle ou telle solution, ou en conduisant à poser des questions que l'Eglise ne peut se dissimuler. Car c'est bien avec le monde tel qu'il est — et non tel qu'on pourrait le souhaiter, ni tel qu'il fut — qu'elle projette d'instaurer le style de rapports qu'exige sa propre nature.

Il n'est pas inutile, sans doute, d'indiquer en commençant que le biais par lequel nous abordons le problème limite nécessairement l'ampleur des éléments que nous pourrons verser au dossier. Notre réflexion ne vise pas à faire apparaître « les grandes tendances du monde contemporain », elle ne veut pas être une étude des idéologies ou des mentalités. Plus modeste en apparence, elle se bornera à poser une seule question : que signifie le mot « monde » ? Mais cette modestie cache une grande ambition : nous le verrons, en effet, ce terme renvoie à une forme d'existence qui commande implicitement toutes les représentations de l'homme d'aujourd'hui ; avant d'être un

contenu que l'on peut inventorier et décrire, *le monde* est en définitive un comportement humain, *une façon d'être* qu'il est important de ressaisir en elle-même, avant toute analyse plus détaillée. Mais il nous faut indiquer et baliser le chemin qui conduit à une telle conclusion et qui peut seul en faire saisir le sens.

Pour prendre un point de départ simple et accessible, essayons un premier repérage au niveau des emplois les plus spontanés du terme. Une multiplicité de significations apparaît, selon qu'on dit par exemple :

1) *La finale de la Coupe attirera beaucoup de monde.*

2) *Il se sentait perdu dans ce monde cultivé qu'il n'avait jamais encore fréquenté.*

3) *Le monde afro-asiatique a fait son entrée sur la scène internationale.*

4) *Les Pères ont adressé un message au monde.*

5) *Le monde évolue selon un rythme uniformément accéléré.*

6) *Le monde moderne est avilisant.*

7) *Le spectacle du monde suscitait en lui une émotion toujours nouvelle.*

8) *En pleine jeunesse il quitta le monde pour entrer dans les ordres.*

9) *Pour oublier sa vie monotone, elle s'est fait un monde de rêve.*

Il est évident que le même terme reçoit ici des sens différents. Si nous voulons les classer et les définir, nous pouvons le faire d'abord en fonction de deux significations très éloignées l'une de l'autre. En premier lieu, *le monde,* c'est l'humanité en général (4) ou un groupe d'hommes plus ou moins nombreux (1, 2, 3). En second lieu, *le monde* désigne le cadre objectif dans lequel l'existence des hommes est censée se dérouler et par lequel elle est plus ou moins fortement con-

ditionnée (5-9). Le même terme peut ainsi désigner le contenu et le contenant.

Cependant une nuance doit être remarquée. Dans tous ces emplois, le terme de *monde* indique plus ou moins clairement l'idée de totalité ou d'unité interne. Cette valeur se retrouve dans tous les exemples cités. Certes, « le monde qu'attire la finale de la Coupe » est moins unifié que « le monde cultivé»; il possède pourtant une véritable unité interne, fondée sur le goût pour le football ou sur l'attachement aux couleurs d'un club. C'est seulement dans sa signification la plus détendue, dans son usage le moins caractéristique et là où un autre mot lui pourrait être aisément substitué, que le *monde* en vient à désigner un simple agglomérat, une somme d'individus sans lien entre eux ; si l'on remarque qu'« il y a beaucoup de monde sur les routes le dimanche soir », on évoque une multitude d'individus que rien, véritablement, n'unifie, sinon de façon tout extérieure : ils sont tous également sur les routes, rentrent tous chez eux et se comportent de façon identique. Mais l'on parlerait aussi bien d'« une masse de gens » ou d'« innombrables promeneurs ». Quand, au contraire, « les Pères s'adressent au monde », on peut estimer qu'ils considèrent l'ensemble de l'humanité comme un tout unique, ayant ses intérêts, ses préoccupations, son échelle des valeurs. Et si l'on admire « le spectacle du monde », on envisage bien le *kosmos* comme une belle et harmonieuse unité, qu'une sorte d'âme vivifie. On ne saurait s'étonner que le mot *monde* ait une telle signification : le latin *mundus* — comme le grec *kosmos* dont il était l'équivalent — évoquait la merveilleuse harmonie des astres, l'ordre conquis sur le chaos par le travail habile d'un démiurge, le bel agencement d'un monde sensible qui reflétait les réalités divines. Lorsque nous parlons du monde, nous nous mouvons encore, à notre insu, dans cette perspective antique.

La classification que nous avons opérée ne rend pas encore pleinement compte de l'usage courant du mot *monde*. Dans plusieurs des exemples cités, en effet — et même dans le plus grand nombre d'entre eux — le terme ne désigne exclusivement ni les hommes ni le cadre de leur existence. Le « monde

cultivé », le « monde afro-asiatique » renvoient bien, sans doute, à une collection d'individus ; mais ces expressions évoquent aussi l'idée d'une certaine structure objective et d'un cadre de vie. Le « monde » en question, c'est un ensemble de personnes modelées par une culture, baignant dans un complexe d'idées qui s'imposent à elles autant ou plus qu'elles ne les élaborent, se pliant à un langage qui les fait en même temps qu'elles le constituent, ayant ses tics, ses formes de politesse, ses institutions, ses points de référence, ses modèles... bref, c'est à la fois un ensemble d'hommes et un ensemble de choses, et il serait difficile de dire jusqu'où vont les uns et où commencent les autres : il n'y aurait pas de « monde cultivé » sans les institutions que nous avons énumérées, et celles-ci, à leur tour, tomberaient s'il n'y avait pas d'hommes pour les porter et les faire vivre.

Quand on souligne les tares du « monde moderne » ou que l'on constate la rapidité de son évolution, on a sans doute en vue les institutions, les structures objectives et contraignantes qui s'imposent aux hommes. On peut même prononcer de tels jugements pour s'excuser soi-même : pris dans un réseau de déterminations, conditionné de l'extérieur, on est emporté comme malgré soi ! Mais on est fondé à voir, dans cet usage du terme, se glisser une mauvaise foi plus ou moins inconsciente ; on ne peut parler du « monde moderne » comme d'une chose qui existerait indépendamment des hommes, on ne peut l'objectiver totalement. Ici encore, le terme de *monde* renvoie à un mixte, à un rapport entre les hommes et les choses, et celui-là même qui en parle se trouve impliqué par son propre discours dans le jugement qu'il prononce.

A l'inverse, c'est parfois le point de vue subjectif qui est le plus fortement souligné. Le jeune homme qui « quitte le monde pour entrer dans les ordres » abandonne avant tout une certaine façon de se comporter, qu'il juge mauvaise ou imparfaite. « Le monde » avec lequel il rompt, c'est, pense-t-il, une disposition du cœur. Mais c'est aussi une structure objective : on ne quitte le monde qu'en renonçant à une profession, à des impératifs sociaux, à des formes déterminées

de rapport avec autrui, pour se soumettre à d'autres institutions et se lier à d'autres contraintes extérieures.

Ainsi le *monde* semble-t-il échapper à toute description unilatérale ; il n'est ni extérieur, ni intérieur. On ne trouverait peut-être qu'une exception à cette signification mixte : *le monde* devient une objectivité, un spectacle à contempler, quand il est pris au sens cosmologique ; quand il contemple le monde, l'homme semble se trouver *en face* d'une totalité indépendante de lui, qui s'offre à lui et se donne à voir, mais qui ne reçoit rien de l'homme et n'est aucunement constituée par lui. Cette exception est d'un grand intérêt pour notre réflexion. Il est sûr, en effet, que dans notre civilisation le sens cosmologique est celui qu'a reçu primitivement le terme de *monde.* Nous éclairerons donc sa signification actuelle en essayant de voir par quel processus elle s'est imposée, en se substituant au sens primitif.

Au commencement de l'époque moderne, les philosophes posent une question jusqu'alors inouïe ; ils s'interrogent sur la réalité du monde sensible, ils se demandent avec Descartes « s'il y a des choses matérielles », ils révoquent en doute « les raisons qui (leur) avaient ci-devant persuadé la vérité des choses sensibles » (*Méditation VI*). Si la véracité divine conduit Descartes à « confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent », Malebranche semble tirer moins d'assurance de la seule raison et n'échapper à l'incertitude que par la Révélation : « Certainement, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps (...). Je crois que les bienheureux sont certains qu'il y a un monde ; mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontés d'une manière qui ne nous est pas connue » (*Recherche de la vérité,* Eclaircissement VI). La certitude immédiate que les anciens avaient du monde fait place au doute ou au scepticisme.

Pour comprendre les raisons de cette surprenante évolution, il faut voir de plus près ce qu'était *le monde* pour les anciens et quelle forme de rapport l'homme entretenait avec le *kosmos.* Lorsque nous remarquions que le sens primitif

du terme *monde* semblait être celui d'une réalité purement objective, nous ne faisions sans doute que résumer la conviction de l'homme antique, qui n'éprouvait en aucune façon le sentiment d'être le fondateur de l'ordre cosmique. L'objectivité du monde sensible était suffisamment garantie à ses yeux du fait que l'existence et la belle ordonnance de ce monde reposaient sur une activité divine ou démiurgique et non sur une initiative humaine : l'homme contemplait un *kosmos* qui venait de plus loin que lui.

Mais cette objectivité était plus apparente que réelle ou plutôt elle n'empêchait pas que le monde fût une réalité mixte, une étroite interpénétration de l'humain et de la Nature. Le *kosmos* était un monde vu par l'homme, appréhendé selon des schèmes humains et, en un certain sens, structuré par ces schèmes. Rien ne saurait être ici plus éclairant que la façon dont Aristote aborde la question de l'orientation verticale du corps humain. Il faut admettre, pense Aristote, qu'il existe une forme idéale du vivant et c'est celle qui est réalisée lorsque la bouche est vers le haut et que viennent plus bas l'œsophage, puis l'estomac et enfin l'intestin. Cette forme idéale, ou normale, se dégrade chez les vivants inférieurs à l'homme, à mesure que l'élément terreux devient plus abondant et que la chaleur au contraire diminue : ainsi, chez les animaux, ces différents organes sont placés sur une ligne horizontale ; avec les plantes, l'inversion est complète : le « haut » du corps est situé « en bas », car, explique Aristote, les racines jouent dans les végétaux le rôle d'une bouche et d'une tête et la semence se forme à l'extrémité opposée. Si l'on admet cette théorie, la station verticale, propre à l'homme, peut être privilégiée : l'homme est orienté dans une direction conforme à la direction cosmique, il est en accord avec la nature : « L'homme est le seul être chez qui les parties naturelles sont disposées dans l'ordre naturel : le haut de l'homme est dirigé vers le haut de l'univers » (*Les parties des animaux*, IV, 9, 684 b 21 - 685 a 6).

Platon déjà avait développé un thème semblable : il comparaît l'homme à la plante ; mais, alors que la plante

enfonce ses racines dans la terre, l'homme est accroché au ciel : l'âme « nous soulève de la terre à cause de la parenté qu'elle a dans le ciel, en tant que nons sommes une plante non pas terrestre, mais céleste (...). Car c'est là-haut, d'où est venue notre âme à sa première naissance, que le principe divin accroche notre tête, qui est comme notre racine, pour dresser tout notre corps » (*Timée,* 90 a). Il ne reste plus qu'à conclure et à déchiffrer, dans la situation verticale, la vocation propre de l'homme : tourné vers le haut, il est appelé à contempler les réalités supérieures, l'intelligible et le divin ; se tourner vers la terre, s'adonner à ce qui est en bas serait pour lui déchoir et se contredire lui-même.

De tels textes nous font voir comment l'homme antique trouvait dans le *kosmos* une confirmation de son être propre et de la vocation qu'il estimait être la sienne : l'accord même de son corps avec l'orientation du monde manifestait sa transcendance ; la coïncidence entre le haut » de l'homme et « le haut » du *kosmos* vérifiait la destination métaphysique ou religieuse de l'être humain. Mais un tel raisonnement n'est simple qu'en apparence. Il faudrait en particulier se demander sur quoi se fonde le privilège du « haut » : pourquoi ne peut-on dire que c'est le bas qui constitue la direction essentielle et première ? Si les anciens ne l'ont pas fait, c'est qu'ils se sentaient en possession d'une référence absolue : telle était pour eux l'orientation cosmique, qu'ils voyaient comme une direction de bas en haut et à laquelle ils estimaient que toute autre direction pouvait être comparée, parce qu'elle était *objective.* C'est là, il faut le remarquer, un simple semblant de réponse. Car il n'existe pas, dans le *kosmos,* de direction absolue, immédiatement repérable ; il n'y a pas de « haut » ni de « bas » objectifs ; on peut voir le monde « à l'envers » et supposer que son orientation est « anormale », et, corrélativement, on pourra dire que l'homme est « inversé » et que la plante est « droite ». Pour fixer la direction du monde, pour la déclarer normale ou anormale, il faut la référer elle-même à une autre direction que l'on préjugera normale et naturelle. C'est évidemment ce que font Platon et Aristote,

sans le dire et peut-être même sans en avoir conscience, et la direction à laquelle ils réfèrent l'orientation cosmique, c'est celle même de l'homme, qui leur paraît naturelle parce qu'ils la vivent constamment et que, déjà, ils ont implicitement interprétée en y lisant toute une anthropologie.

On saisit ici comment l'objectivité du monde n'était pour l'homme antique qu'une sorte de trompe-l'œil : le *kosmos* était plein de significations qui étaient censées s'imposer à l'homme ; mais, en réalité, elles ne s'imposaient à lui que parce qu'il les y avait d'abord projetées. Le monde objectif était un monde *humanisé,* vu de façon anthropomorphique. Si l'homme se retrouvait en lui, s'il était confirmé par lui, c'est que, inconsciemment, mais réellement, il l'avait d'abord modelé à sa propre image.

Il faut se souvenir du caractère anthropomorphique de la perception antique du monde pour comprendre la méfiance, le doute ou la négation que l'homme moderne va opposer à l'héritage qu'il reçoit du passé. La crise est d'autant plus inévitable que l'idéal de l'objectivité scientifique exerce désormais un attrait tout-puissant : comment l'anthropomorphisme pourrait-il être encore toléré ?

Plusieurs remarque devraient être avancées pour préciser les données du problème. Indiquons-les d'un mot, sans entrer dans les développements qu'elles mériteraient. Il faut en premier lieu reconnaître que la vision antique du monde, tout anthropomorphique qu'elle fût, ne saurait être tenue sans plus ample examen pour naïve et puérile. Certes, il peut sembler inadmissible de projeter sur la Nature des schèmes humains, comme l'enfant qui déchiffre dans la forme des nuages des scènes de sa vie quotidienne : c'est bien une attitude semblable qu'adoptaient les Grecs lorsqu'ils orientaient le *kosmos* selon l'orientation du corps humain. Ne faut-il pas dire qu'ils s'interdisaient par là de voir le monde tel qu'il est en lui-même pour le voir tel qu'ils désiraient le voir ? Cependant, les anciens ont fait un effort remarquable pour rationaliser leur vision du monde : ils ont élaboré une philosophie de la Nature. Ce qui se manifeste dans celle-ci, c'est la volonté de voir le monde en

projetant sur lui des schèmes humains, sans doute — en ce sens l'anthropomorphisme n'est pas rejeté — mais qui soient en même temps *rationnels*. Le déchiffrement du ciel opéré par l'enfant est incommunicable ; lui seul peut interpréter les nuages comme il le fait, parce qu'il les voit au travers de son affectivité, de son imagination, de son histoire personnelle. La vision du *kosmos* à laquelle s'élèvent les philosophes est en droit universalisable, parce que les schèmes mis en œuvre sont compréhensibles pour tout être doué de raison.

Au surplus, on est contraint d'avouer que l'anthropomorphisme — entendu au sens le plus général — est indépassable : il est la condition même de toute *connaissance* du monde. La conception positiviste de l'objectivité scientifique est un leurre et une véritable *contradictio in terminis :* si l'objectivité se définit par la mise hors circuit du sujet connaissant, si la science doit être la description de la Nature en soi, on est au rouet ; la science idéale, qui répondrait au vœu du positivisme, serait une science sans esprit connaissant, une science qui serait toute faite dans les choses et qu'aucun sujet ne constituerait. Une telle théorie de l'objectivité se heurtera toujours à ce fait élémentaire qu'il n'y a d'objet que l'objet connu, vu ou senti *par un sujet, c'est-à-dire d'un certain point de vue ;* il faut bien, en dernière instance, revenir à cette certitude élémentaire : le spectacle qu'est pour moi le monde est conditionné par mon organe de vision, et, plus généralement, par mes sens, par mon corps, par mon être même. En disant que l'anthropomorphisme est la condition de toute connaissance du monde, nous voulions rappeler cette évidence simple que tout objet est objet pour un sujet et que la science moderne elle-même, quoi qu'il en soit de sa recherche de l'objectivité, représente une forme de connaissance qui n'est pas foncièrement différente de la connaissance cosmologique des anciens.

Comment, dès lors, peut-on comprendre que le *kosmos* antique ait basculé dans le néant ou qu'on ait dû tout ou moins, pour le maintenir, recourir à une garantie divine ? Cette suspicion n'est-elle pas dénuée de tout fondement raisonnable ? Ne faut-il pas voir en elle un simple préjugé ? Il n'en est rien.

Car la connaissance scientifique constituait une nouveauté radicale et elle devait nécessairement remettre en question la vision ancienne du monde. Nous comprendrons quelque peu la difficulté si nous considérons avec plus d'attention l'objectivité dont se réclamait la science naissante. Nous l'avons dit : l'objectivité ne saurait être telle que le sujet n'interviendrait en aucune façon dans la constitution de l'objet ; comme le monde des philosophies antiques, le monde de la science est donc un monde humanisé, — non pas une Nature en soi, mais une Nature ressaisie du point de vue de l'homme. Mais les schèmes rationnels que met en œuvre la science, le point de vue à partir duquel elle exerce ses prises sur le monde sont différents de ceux qui avaient cours dans la philosophie ancienne : *a fortiori* ne permettent-ils pas de retrouver le monde de l'expérience naïve. Le « monde de la science » ne se laisse appréhender ni du point de vue de l'imagination ou de l'affectivité, ni du point de vue de la raison au sens où les anciens avaient défini cette faculté ; il ne se dévoile que si l'on décide d'appréhender le donné en recourant aux schèmes de ce qu'on peut appeler, pour faire bref, la raison mathématique.

Pour qui s'installe dans la nouvelle forme de perception du monde, les chances de retrouver la vision antérieure sont rigoureusement nulles. Au point de vue de la raison mathématique, le *kosmos* antique est aussi inconnaissable que le spectacle qui s'offre à la fourmi pour un observateur humain. Car tout objet appréhendé répond aux schèmes rationnels auxquels on a recours et l'on ne saurait s'étonner lorsque Descartes affirme que « la nature du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur » (*Principia philosophiae*, II, § 4).

Nous ne développerons pas plus avant ce point. Bornons-nous à signaler au passage quelques considérations qui mériteraient qu'on s'y attardât. Nous avons indiqué, en simplifiant d'ailleurs outrageusement, qu'au point de départ, on peut comprendre la science moderne comme le projet de voir le monde d'une certaine façon, incontestablement nou-

velle. Il conviendrait évidemment de se demander comment un tel projet a pu naître et recevoir son accomplissement progressif. Il serait d'autre part intéressant de montrer que cette nouvelle forme de saisie du monde n'a pas seulement permis de voir le monde ancien d'une façon inédite, mais qu'elle a conduit au surplus à voir des « choses nouvelles », qui n'apparaissaient en aucune façon dans l'univers antique, alors même qu'elles en faisaient partie, pour ainsi dire, dans leur réalité brute ; le monde s'est indéfiniment enrichi et l'on est passé — selon le titre d'un bel ouvrage de Koyré — « du monde clos à l'univers infini », tant il est vrai que « le monde » dépend essentiellement de l'attitude de l'homme à son égard : l'homme a le monde qu'il mérite !

D'autre part, la simplicité même à laquelle nous avons cédé met en vive lumière, — sans le déformer substantiellement, — le problème que posait à l'homme l'avènement de la connaissance scientifique. Il s'agit au fond de savoir si le mode de perception qui caractérise la science est le seul qui permette de rejoindre réellement le monde ou si d'autres modes sont également légitimes ; cela revient à se demander si « le monde de la science » recouvre adéquatement « le monde », s'il en épuise les significations, — de telle sorte qu'aucune prise non scientifique sur le monde ne saurait atteindre à des significations vraies, — ou si ce « monde de la science » n'est qu'un prélèvement et une abstraction opérés sur un monde plus riche qui ne pourrait être épuisé que par une multiplicité d'approches spécifiques. On sait que la civilisation moderne a voulu opter en faveur de l'identification entre « le monde » et « le monde de la science » ; le positivisme est l'expression la plus claire, — mais non la seule, — de ce choix. Cependant il commence à devenir clair que la réponse apportée soulève des difficultés considérables, aussi bien pratiques que théoriques, et qu'il est urgent d'élaborer une autre solution, qui, en relativisant la science, ferait retrouver un monde plus profond et dévoilerait des significations plus riches.

Nous avons jusqu'à présent évoqué une première forme de compréhension du monde, — celle qui définit l'anti-

quité, — et indiqué brièvement comment et pourquoi le monde ancien a été révoqué en doute du fait de l'apparition de la science. Essayons maintenant de mesurer les conséquences de cet événement et de dégager la signification que le monde prend désormais pour l'homme.

L'homme antique appréhendait le monde comme une réalité objective. Le mouvement par lequel il se projetait en lui pour donner un sens humain demeurait inaperçu. Le *kosmos* s'imposait à l'homme, il se donnait à lui tout constitué. Mais, s'il ne renvoyait pas à l'homme, s'il ne se rattachait pas à lui comme à sa source, le monde était pourtant, dans son être même, affecté d'une référence à son propre au-delà : comme nous l'avons vu, c'est un monde orienté vers le haut, c'est-à-dire vers le céleste et le divin ; l'ordre et la beauté qui se manifestent en lui invitent à le dépasser vers une source première ; il doit être compris comme le reflet d'un monde transcendant auquel il doit son être et son ordonnance.

Sans doute une telle situation n'est-elle pas dépourvue de toute ambiguïté : le monde visible et immédiat peut être absolutisé, une certaine paresse invite à le tenir pour la réalité dernière. Nous sommes, disait Platon, « comme un homme logé à mi-distance du fond de la pleine mer ; il s'imaginerait être logé à la surface de celle-ci, et, comme à travers l'eau il verrait le soleil et le reste des astres, il prendrait en même temps la mer pour le ciel. Son indolence et sa faiblesse ne lui auraient encore jamais permis de parvenir au sommet de la mer, ni une fois qu'il aurait émergé et levé la tête en dehors vers cette région-ci, de voir à quel point elle est plus pure et plus belle que celle de ses pareils, dont nul non plus ne l'aurait instruit, faute de l'avoir vue. C'est la même chose certainement qui nous arrive à nous aussi : logeant dans un des creux de la terre, nous nous imaginons loger tout en haut de celle-ci. Nous appelons « ciel » l'air, comme s'il était le ciel que parcourent les astres. Et voici en quoi le cas est bien le même : notre faiblesse et notre indolence nous font incapables de traverser l'air de bout en bout ; oui, supposons qu'on en atteigne le sommet, ou bien qu'on prenne des ailes et qu'on

s'envole, alors en effet on en aurait le spectacle, parce qu'on élèverait la tête, comme ici-bas les poissons en élevant la tête hors de la mer voient les choses d'ici-bas. Oui, c'est ainsi qu'on aurait le spectacle de celles qui sont là-haut » (*Phédon,* 109 c-e ; trad. L. ROBIN).

Ce n'est donc pas sans un effort constant que l'homme, s'arrachant au creux de la terre, voit « le ciel véritable, et la vraie lumière et la terre véritablement terre » et comprend que le monde qu'il voit est le signe d'un monde invisible. Telle est pourtant sa vocation, que lui enseigne symboliquement sa forme corporelle elle-même : il est l'être qui doit reprendre à son compte le dépassement qui s'esquisse dans le *kosmos,* il est appelé à élever son regard vers les réalités suprêmes dont l'image lui est ici-bas offerte comme une invitation et un appel. S'il perçoit le signe qui lui est adressé, il rejoint la totalité, le vrai, le beau, en même temps qu'il peut se réconcilier avec le monde visible.

L'époque moderne va inaugurer une tout autre forme de rapport entre l'homme et le monde. D'une façon très générale, nous l'avons dit, le monde de la science révoquait en doute le monde antique. Ce processus fort complexe demanderait à être analysé de multiples points de vue complémentaires. Nous n'indiquerons que deux points, l'un et l'autre d'une grande importance.

La réflexion sur le monde de la science montrera rapidement que le nouvel univers est intégralement compréhensible en lui-même, bien loin de renvoyer à un au-delà transcendant, comme c'était le cas du *kosmos* grec. Si les corps ne sont rien d'autre qu'une substance étendue, comme le reconnaissait Descartes, la connaissance mathématique suffit à épuiser le monde. Le spectacle des astres, qui invitait l'esprit antique à remonter jusqu'à l'harmonie et à la justice des dieux, devient entièrement clair pour l'esprit qui conçoit les lois de la mécanique. Si Newton croit encore nécessaire de recourir à la causalité divine pour rendre compte du mouvement cosmique, Leibniz riposte, avec autant d'humour que de vivacité : « Monsieur

Newton et ses sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'ouvrage de Dieu. Selon eux, Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa montre : autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite, selon eux, qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire et même de la raccommoder, comme un horloger son ouvrage ; qui sera d'autant plus mauvais maître qu'il sera plus souvent obligé d'y retoucher et d'y corriger » (*Lettre à la Princesse de Galles*, 4, dans A. ROBINET, *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris, 1957). Descartes et Pascal, déjà, avaient dévoilé, chacun à sa façon, la situation de l'homme moderne : dans le monde qu'appréhende l'esprit savant, Dieu ne se manifeste pas ; les espaces infinis sont devenus silencieux ; la rencontre de l'Infini n'est plus possible qu'à celui qui, dépassant absolument toute forme d'expérience mondaine, se soumet dans l'obscurité de l'intelligence à la Volonté toute-puissante du Dieu créateur : le Dieu cartésien est objet d'adoration, mais il demeure totalement incompréhensible ; on le rejoint par la volonté mais on ne saurait entretenir avec lui un rapport d'intelligence à intelligence. De même Pascal souligne-t-il surtout la discontinuité qui intervient entre l'ordre de la charité et les ordres inférieurs : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprit à la charité ; car elle est surnaturelle ». Le monde a cessé d'être un signe ; aucune profondeur divine ne se manifeste plus en lui, il n'est plus que lui-même. La science fait naître l'espoir d'une possession sans limites du monde ; rien ne peut, en droit, échapper à la connaissance et Descartes, persuadé qu'il a fondé pour l'essentiel la *mathesis universalis*, s'en remet à ses petits-neveux d'en expliciter toutes les virtualités et de vaincre la mort elle-même. Mais cet optimisme est déchiré par un sentiment tragique : l'aspiration à l'infini ne peut qu'être déçue ; ce que l'esprit expérimente et comprend ne peut pas le combler et ce qui le comblerait demeure inaccessible. Ainsi l'optimisme du savant doit-il être jugé sévèrement par le mystique : « Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences »,

affirme Pascal ; et encore : « Descartes inutile et incertain ». L'homme est en face d'un monde qu'il peut dominer par la connaissance et par l'action ; un idéal technicien peut naître et déjà il s'ébauche dans le mot de Bernard Palissy, qui reprend le passé pour lui donner un avenir : « La Nature, grande ouvrière, et l'homme, ouvrier avec elle ». Mais la Métaphysique et le Sacré désertent ce nouveau monde. Peut-être est-ce à cette mutation prodigieuse que songeait Leibniz, lorsque, jugeant les dernières années du XVII[e] siècle, il écrivait : « La fin du siècle a instauré en toutes choses un visage nouveau » (*Status Europeae incipiente novo saeculo,* dans *Œuvres,* Ed. FOUCHER DE CAREIL, t. 3).

Ce premier thème nous conduit directement à notre seconde remarque. En même temps que le monde cesse de renvoyer à un autre monde transcendant, sa référence à l'homme devient plus manifeste. Il est un monde humain, non seulement en ce sens qu'il est remis au pouvoir de l'homme, à son activité théorique ou pratique, qu'il n'oppose à celle-ci aucune obscurité ni aucune résistance définitives, mais encore en ce sens qu'il n'existe comme monde que par l'homme et pour l'homme. En un mot, il est le miroir de l'homme ; il n'est plus le reflet des Idées divines.

Telle est la « révolution copernicienne » que Kant, le premier, aperçoit clairement ; la réflexion sur le monde de la science, l'effort pour constituer une connaissance philosophique conduisent à reprendre « la première idée de Copernic : voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles ». Tel doit être, estime Kant, le fil directeur de la recherche philosophique elle-même : « Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (...). Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée

d'une connaissance *a priori* de ces objets, qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés » (*Critique de la raison pure,* Préface de la 2[e] éd., trad. TRÉMESAYGUES et PACAUD).

La première révolution copernicienne, en bouleversant l'ordre cosmologique, avait mis sur le chemin qui conduisait à la critique kantienne. Car la découverte de Copernic privait l'univers de l'axe de référence que les anciens y apercevaient spontanément et en quoi ils voulaient voir une donnée objective ; elle impliquait le renoncement au point fixe, — la terre et l'homme, — à partir de quoi tout pouvait être orienté. Ainsi, le monde de Copernic n'est-il plus un univers hiérarchique ; tout au moins, — car des préoccupations théologiques semblent avoir tenu le savant en deçà de ses conclusions logiques, — il est en voie de perdre la structure hiérarchique du monde ancien : il n'est plus intelligible à partir du haut, il est comme réparti autour de deux centres de référence, la sphère des étoiles fixes et le soleil. Encore peut-on penser que ce n'est là qu'une solution bâtarde et que tout invite Copernic à étendre à l'infini la sphère des étoiles fixes, à rejeter ainsi tout point de repère immobile et à faire sienne l'idée de Nicolas de Cues : celle d'un univers infiniment riche et divers, dans lequel « il n'y a pas de centre ni de perfection par rapport auxquels le reste de l'Univers devrait jouer un rôle subordonné » (A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini,* p. 21). Or, cette sorte d'éparpillement infini du *Kosmos* ouvre une perspective nouvelle et prodigieuse : il est désormais possible de rejeter le jugement péjoratif que l'on portait sur la Terre ; dans un univers dépouillé de toute orientation objective, la perfection ne va plus en se dégradant à mesure que l'on s'éloigne du haut ; le monde sub-lunaire n'est plus, comme dans l'aristotélisme, l'imparfaite approximation des sphères supérieures . La Terre est ce qu'elle est, elle possède sa perfection propre qu'aucun repère ne permet d'amoindrir. Ainsi, de façon paradoxale, la Terre cesse tout à la fois d'être le centre du *Kosmos* et d'apparaître comme une réalité inférieure ; elle est mise sur le même pied que les étoiles supérieures.

Cette transformation du cadre cosmologique est le signe en même temps que la cause d'un bouleversement profond de l'existence humaine en général. On en prend une conscience de plus en plus vive : le monde n'est pas, pour l'homme, un cadre bien ordonné, où il trouve sa place bien marquée, où des indications claires et indubitables parce qu'objectives lui sont fournies et répondent par avance aux questions qu'il se pose sur l'orientation de la vie et de son action. L'homme ne trouve plus devant lui et venant de plus loin que lui — d'une sorte de passé transcendant — la représentation de son être. Le monde lui apparaît beaucoup plus comme une donnée primitivement désordonnée qu'il lui appartient de structurer par son action ; il ne peut y avoir de monde pour l'homme que celui qu'il fait ; les significations qui constituent ce monde n'ont pas leur source dans un monde transcendant, mais dans l'homme même. Tout s'est passé, semble-t-il, comme si, entre l'homme et le *kosmos* antique, était venu s'interposer un monde nouveau, qui serait comme une émanation de l'être humain. Dans cet avènement même, l'homme moderne reconnaît une dimension essentielle de son être : à la différence de l'animal, l'homme ne vit pas sur un horizon simplement naturel ; il ne vient à soi qu'en rompant avec le donné et en faisant advenir son propre monde.

On n'évitera pas ici de se demander si l'on n'en vient pas à une vision prométhéenne de l'humanité, si l'on n'attribue pas à l'homme ce qui était auparavant l'apanage du Divin : l'homme moderne se comprendrait comme la source de son monde, s'arrogeant le rôle qui était dévolu au Démiurge ou au Dieu créateur. Il ne fait pas de doute que l'esprit moderne a connu cette tentation ; les théories de la connaissance et de la liberté n'ont été, en bien des cas, qu'une transposition au bénéfice de l'homme de thèses théologiques. Cependant ces conceptions ont été tenues en échec par une redécouverte de la contingence. La critique kantienne a été, sur ce point, d'une importance décisive. Elle ne visait nullement, en effet, à conduire au scepticisme en proclamant que le monde est inconnaissable. Elle ne voulait pas être davantage une preuve de

l'idéalisme en montrant que le monde des objets connus demeure immanent à l'esprit, créateur de ses objets. Elle rayait plutôt l'idéalisme des philosophies dogmatiques en manifestant que la connaissance n'est pas créatrice, que l'être la déborde et la pénètre et que la distance demeure infranchissable entre le sujet connaissant et l'Absolu. Le monde de l'homme, constitué par l'activité théorique, ne peut être considéré comme une Totalité ultime, car la connaissance qui le pose sépare l'homme de l'Etre. Ainsi la réflexion sur le monde, tel que le vit l'époque moderne, conduit-elle à restaurer, au-delà de ce monde, la dimension problématique de l'Etre. On pourrait à ce propos mesurer la distance qui est intervenue, — et que Kant ne songe pas à supprimer, — entre l'homme antique et l'homme moderne. Le premier vivait dans un monde qui était la manifestation des réalités absolues ; chaque objet du monde était pour lui une épiphanie de l'Etre. Kant veut à l'inverse montrer que l'Etre est au-delà du monde ; l'homme succombe à l'illusion s'il croit retrouver dans le monde qui est devenu le sien la même profondeur que les anciens déchiffraient dans leur monde. L'activité humaine a constitué un monde qui s'interpose entre l'homme et l'Etre et celui-ci désormais ne se mondanise plus. L'homme moderne ne peut assumer humainement son monde qu'en acceptant aussi cette séparation et cette distension ; il lui faut relativiser son expérience en l'englobant dans une dimension ontologique qui se refuse plus qu'elle ne se donne. La réflexion kantienne touche en définitive le point fondamental de l'époque moderne : alors que l'antiquité mettait en quelque sorte entre parenthèses l'être de l'homme (mais ces parenthèses étaient fictives, nous l'avons vu : l'être humain était en réalité *posé,* encore que cette position puisse rester inaperçue, puisqu'elle était totalement objectivée sous la forme du monde et ne faisait voir immédiatement que l'Absolu), l'époque moderne se signale par le fait que l'homme est devenu explicite ; son être s'est fait manifeste en prenant consciemment la dimension d'un monde ; ce n'est donc rien d'autre que lui-même, — c'est-à-dire sa contingence, — qui s'interpose entre lui et l'Absolu ; il vit, — si l'on ose ainsi s'exprimer, — en tête-à-tête avec lui-même, il

ne peut sortir du solipsisme qu'en assumant le sens de sa contingence et en restaurant cet horizon problématique que Kant a obscurément désigné.

Une réflexion sur le monde est donc, identiquement, une réflexion sur l'homme et sur sa contingence. Ce n'est pas sans raison que Kant en venait enfin à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Nous ne devrons pas nous étonner davantage si des recherches plus proches de nous dans le temps — nous songeons, par exemple, à la phénoménologie de Merleau-Ponty, — s'attachent à la fois à éclairer la mondanité de l'homme et la contingence de son être. L'existence mondaine n'est pas seulement pour l'homme une situation accidentelle, en ce sens que l'homme pourrait être d'abord posé en soi et que, dans un second moment, on le mettrait en rapport avec ce cadre ou cet ensemble d'objets que l'on appellerait un monde. Les deux moments ne peuvent être en réalité disjoints ; ils sont rigoureusement contemporains. Penser l'homme et penser le monde, c'est au bout du compte penser la même chose. Car le monde n'est pas d'abord et essentiellement un univers d'objets avec lesquels l'homme entrerait en rapport comme de l'extérieur ; il est fondamentalement une catégorie humaine, disons plutôt : il est une condition de possibilité de l'être humain lui-même, il est enraciné dans le même sol que l'homme. Etre homme, c'est être au monde, parce que c'est nouer un certain style de rapports avec autrui et avec les choses ; or, ce qu'on appelle « le monde » n'est en définitive rien d'autre que la possibilité *a priori* de ces rapports. Au-delà ou en deçà des représentations objectivantes du monde, — qui le font apparaître comme un cadre objectif à l'intérieur duquel l'homme vit son existence, — il faut revenir à ce lien profond, qui est un lien d'essence : être homme, c'est faire être un monde, c'est-à-dire instaurer des rapports et faire surgir des significations cohérentes, qui soient objectivement repérables. On peut ainsi dire que le monde est, pour l'homme, la possibilité *a priori* de son propre projet, le lieu d'éclosion de toutes les significations par lesquelles il manifeste son humanité.

Mais aussi, dans cet étroit embrassement, — qui fait que l'homme est mondain et que le monde est humain, — la contingence de l'homme se fait visible. Elle est repérable en ceci que toutes les significations constituées dans le monde sont précaires, menacées, qu'elles demeurent perpétuellement en suspens et que toujours le non-sens vient se mêler au sens : « Mais rendre la lumière suppose d'ombre une morne moitié ». Le monde humain ne renvoie pas, comme le *kosmos* antique, à des significations claires, à des essences immuables et parfaitement identiques à soi : ce qui se manifeste en lui, c'est un processus en cours, c'est une recherche de la clarté, c'est une conquête de l'unité, dont on ne saurait dire en aucun moment qu'ils sont parvenus à leur terme. Que la vocation de l'homme soit mondaine, cela veut dire que l'être humain ne se *peut* jamais poser *absolument*, que, pour lui, *être* signifie *devenir, se faire* au cours d'un processus indéfini, qu'il demeure toujours au-delà de lui-même et qu'enfin il n'est pas Dieu, si Dieu est l'Etre qui va immédiatement de soi à soi et qui *est*, au sens absolu du terme, dans une parfaite identité.

Ce n'est pas de façon accessoire que la réflexion sur le monde conduit à cet aveu pleinement conscient de la finitude humaine. C'est là, au contraire, une conclusion essentielle. Une telle réflexion met en effet en évidence que l'homme est originellement rapport à une altérité objective, qu'il ne se pose lui-même qu'en se confrontant à une extériorité réelle. Que le monde soit contemporain de lui, comme nous l'avons dit, cela signifie que l'homme implique par essence l'autre que lui. Le monde ne peut dès lors être compris, à la façon idéaliste, comme l'objectivation d'un esprit assuré de lui-même et pur de tout mélange, comme un ensemble de significations claires et évidentes. Il faut voir en lui le lieu où la cohérence est reconquise sur l'incohérence, le sens sur le non-sens, l'humain sur l'inhumain. Ce clair-obscur est indépassable, parce qu'il est lié à l'être même de l'homme. Le monde apparaît encore comme une aventure indéfinie, toujours renouvelée, qui ne pourrait être comblée qu'au terme d'une histoire elle-même indéfinie.

*
* *

Nous n'avons voulu que retracer, — de façon bien schématique et par là même inexacte au moins partiellement, — l'évolution qui est intervenue dans le sens que l'homme reconnaît au monde. Cette évolution est radicale : d'un univers cosmologique, dans lequel apparaissaient des significations transcendantes, on est passé à un monde anthropologique, où émergent des significations qui éclairent l'être humain à ses propres yeux : d'un *kosmos* qui permettait à l'homme de faire siennes des certitudes bien assurées, on en est venu à une histoire qui ne peut connaître la clarté parfaite et où le projet humain n'émerge que de façon précaire, dans la lutte et la contradiction.

Une telle transformation de l'existence humaine doit nécessairement poser une question à l'Eglise, dans la mesure même où celle-ci a la charge de faire connaître aux hommes le sens ultime de leur existence. La perspective qui a guidé notre réflexion ne nous permet pas d'apporter sur ce point des solutions. Elle nous donne seulement la possibilité de mesurer un peu moins mal l'ampleur du problème. L'Eglise a trouvé, dans la structure ancienne de l'existence, un allié naturel, mais peut-être douteux et qui lui est en tout cas aujourd'hui refusé. Un allié naturel, parce que l'homme antique était somme toute assez spontanément porté à déchiffrer dans son monde et dans son existence des significations religieuses immédiates. Les transpositions théologiques du platonisme, la substitution du Dieu créateur au monde intelligible, la proposition du mystère chrétien comme clef interprétative du symbolisme naturel, autant de réponses que l'on pouvait tenir pour satisfaisantes et qui rendaient en quelque sorte naturelle l'acceptation de la foi ; le Dieu chrétien devenait présent au monde humain, il se révélait dans la nature avec autant d'évidence que dans la Bible et toute connaissance se résolvait dans la connaissance du Christ. Qu'une certaine ambiguïté pût en tout ceci se glisser, que le rapport entre l'existence humaine et la foi fût tel qu'il n'échappât pas au risque du naturalisme, qu'en faisant du monde le symbole des significations chrétiennes l'Eglise fût menacée de confondre sa propre structure avec des structures simplement humaines, on devait s'en

rendre compte peu à peu et comprendre qu'après tout la disparition de l'ordre ancien, si favorable qu'il ait pu sembler à la prédication de la foi, ne doit pas être tenue pour un malheur irréparable. Si l'aventure moderne est, en son fond, une explicitation et une position de l'humain, une Eglise qui annonce la réconciliation de l'homme et de Dieu doit en définitive juger favorablement cet événement historique.

Il n'en reste pas moins vrai qu'une question difficile semble posée à l'Eglise quand on prend en considération le processus que nous avons évoqué. Cette question est difficile, parce qu'elle semble impliquer un paradoxe : pour que l'Eglise puisse s'adresser aux hommes et leur rendre accessibles les significations dont elle tient de Dieu le dépôt, il faut d'abord qu'elle laisse subsister et reconnaisse les significations humaines et mondaines dans leur teneur propre, qu'elle se refuse à les confisquer, qu'elle renonce à se comprendre comme leur racine ou comme l'horizon sur lequel seul elles trouvent leur consistance et leur légitimité ; il faut en un mot qu'elle voit le monde comme *autre qu'elle*. Mais, d'autre part, ce désintéressement ne peut être désintérêt ou indifférence ; il faut en même temps qu'un rapport soit perçu et manifesté entre les significations mondaines et les significations chrétiennes. En dehors d'un tel rapport, en effet, il n'apparaîtra aucunement que la foi chrétienne puisse avoir signification pour l'homme ; elle semblera inévitablement située dans un monde sans rapport avec le monde humain. Il faut donc qu'en maintenant absolument l'altérité du monde et de l'Eglise une certaine intériorité de l'un à l'autre soit concevable et qu'il apparaisse que le mondain comme tel a un sens pour l'Eglise.

Entre une Eglise qui tendrait à se faire monde et une Eglise qui se refuserait à intervenir d'aucune façon dans le monde pour mieux affirmer le caractère spirituel de son message, il semble qu'une troisième voie soit à rechercher. En s'y engageant, l'Eglise adopterait une attitude qui serait à la fois de respect pour une entreprise humaine affectée en elle-même d'un sens cohérent et d'une extrême attention pour une histoire qui n'apparaîtrait pas étrangère au monde du salut.

La Tourette Jean-Yves JOLIF, o.p.

L'ÉGLISE ET LE MONDE

Le 2 mai 1965 était inauguré à Camaragibe (Etat de Pernambouc) le séminaire régional de Recife (Brésil). A cette occasion, Mgr Helder Camara, archevêque d'Olinda et de Recife, prononça un important discours dont un des thèmes majeurs était l'Eglise, et le Monde en voie de développement. « Vouloir planer à un niveau de pure évangélisation spirituelle, y disait Mgr Camara, ce serait donner, à bref délai, l'idée que la religion est une théorie séparée de la vie et sans force pour l'atteindre dans ce qu'elle a d'absurde et d'erroné ».

L'archevêque avait précisé auparavant qu'on ne saurait oublier, en prêchant la présence de Dieu, les conditions de vie infra-humaines de beaucoup d'auditeurs. « Quand les prêtres proclament ainsi le Père Céleste, dont nous sommes tous fils, — ce qui fait de nous tous des frères — ils proclament une illusion que, d'une manière terrible, la vie réduira en miettes ». Et il ajoutait des évidences trop souvent volontairement oubliées : « Au nom du Christ, en faisant de l'évangélisation, dans des régions comme la nôtre (Brésil), nous aboutissons en plein à l'humanisation. Les limites entre les deux domaines sont purement théoriques, ce qui ne doit pas nous faire oublier que, théologiquement, la mission d'évangélisation ne se confond pas avec celle d'humanisation ».

Mgr Helder Camara pose sérieusement, sans faux-fuyant, sans ce retrait confortable sur des positions dites spirituelles, la question de l'évangélisation. Il ose dire que l'évangélisation est structurellement conditionnée par la situation concrète de l'auditeur. Il ne s'abrite pas derrière des distinctions subtiles. Il ne refuse pas l'affrontement. Il n'y a pas l'Evangile et

l'humain, les réalités spirituelles et les conditions concrètes de la vie humaine. Il n'y a pas l'Eglise et le Monde comme il y a la France et l'Angleterre. Des relations diplomatiques, des déterminations juridiques, des distinctions théologiques à but non avoué de ne gêner personne, ne suffisent pas à cerner la complexité des relations entre l'Eglise et le Monde. Mgr Helder Camara pose une question avec passion parce qu'il est dans un pays où il suffit d'ouvrir les yeux pour être pris de vertige. Dans notre vieux pays, la passion n'est plus de mode : on y discute et on y distingue. L'Eglise se garde à gauche et à droite. On y donne mission d'évangéliser. On en développe les conséquences abstraites. On élabore un « guide pour l'action » : il sera vierge d'options concrètes. L'Evangélisation ne doit produire aucune division. Et pourtant, comme l'a proclamé l'A.C.O. à son dernier congrès national : « L'Evangile n'est pas neutre ». Toute la question des relations entre l'Eglise et le Monde est dans ce refus de neutralité. La tendance anti-évangélique qui habite au cœur de l'homme et de l'histoire ne cesse de lutter, et souvent sous le couvert des intentions les plus doctrinales, telle celle de l'unité des catholiques, pour que l'Evangile se résigne enfin à la neutralité : il serait alors spiritualité pure, indifférent au train de ce Monde et au cri de révolte qui s'y élève.

Si l'Evangile est neutre, la question de l'Eglise et du Monde est simple : ou bien l'Eglise n'a aucune signification pour le monde et aucun rapport avec lui ; ou bien l'Eglise se confond avec le monde : elle ne serait pas sa conscience prophétique en vue de le mener à sa perfection dans la gloire du Christ.

Pour clarifier cette question si débattue, je vais d'abord montrer la fluidité du vocabulaire Eglise-Monde, exposer ensuite la perspective « dogmatique » qui est eschatologique, enfin essayer de définir le rapport concret entre l'Eglise visible et le Monde. Les deux premières parties ont pour but d'indiquer que ce n'est qu'à ce niveau concret et historique qu'il y a réelle dualité entre l'Eglise et le Monde, sans pourtant que leur unité dernière soit niée.

Une question de vocabulaire

La question de l'Eglise et du Monde est irritante de complexité. La signification mouvante des termes en relation en est l'aspect le plus perceptible. La valeur, la portée et le sens de la relation entre Eglise et Monde diffèrent en fonction des définitions de ses termes. Si j'identifie Eglise et Cité dernière, Jérusalem Céleste, la relation qu'elle entretient avec le « Monde » n'est pas à penser sur le même modèle que celle qui intervient entre l'Eglise romaine, institution visible et historique, et le devenir réel de l'humanité. Et je ne mentionne pas toute la gamme des sens possibles du mot « Eglise ».

Le terme « Monde » est sujet à une non moins grande extension. Dans le seul langage biblique, ou bien il désigne l'univers visible et tout ce qu'il renferme, et ceci avec une connotation de bonté en vertu de sa création par Dieu ; ou bien il signifie, notamment dans les écrits johanniques et pauliniens, l'humanité dans son devenir historique pour autant qu'elle a volonté de se construire hors du dessein primordial de Dieu. Il est superflu d'ajouter que ces sens divers favorisent la naissance des doctrines les plus opposées.

Ce serait là difficultés mineures, si elles n'étaient que de vocabulaire. L'imprécision des vocables tient à l'imprécision des limites entre l'Eglise et le Monde. Elle relève également de la nécessité d'utiliser des vocables généraux dont la signification est définie bien plus par l'ensemble d'un système de pensée que par la réalité elle-même : ainsi, dans le catholicisme, le calvinisme, le luthéranisme, l'orthodoxie, l'Eglise, n'étant ni vécue, ni perçue de façon identique, en fonction de la différence d'expérience religieuse et de cohérence théologique au sein de ces « confessions », ne revêtira pas la même signification. Rien ne prouve que de telles différences ne jouent pas à l'intérieur des « confessions » elles-mêmes ; aussi est-il toujours très délicat de définir la conception « catholique » de l'Eglise. Il existe une multiplicité d'expériences de l'Eglise en catholicisme : il n'est pas moins orthodoxe de vivre l'Eglise comme « l'assemblée des croyants » que d'y reconnaî-

tre, selon le mot de saint Bellarmin, « une armée rangée en bataille sous la bannière du Pontife Romain ». Sans doute y a-t-il une proximité plus grande, dans la première expérience, à l'égard de la Parole de Dieu, que dans la seconde. Mais bien que la seconde ne corresponde en rien à ma sensibilité, je ne saurais la taxer d'hétérodoxie. Des catholiques ont ou ont eu une conscience « martiale » de l'Eglise. Le langage militaire n'est absent ni de l'Ecriture, ni des Encycliques. L'action catholique recrute des « militants ». On objectera que ces différences ne sont que verbales. Je n'en suis pas sûr. Il existe une multiplicité d'expériences chrétiennes : l'une d'entre elles est « martiale », et elle n'est pas réductible à des expériences plus pacifiques.

Le terme « Monde » n'échappe pas à ces variations de sens. Concept général, chargé d'affectivité, il est devenu slogan. Tout ensemble « signifiant » est susceptible d'être un « Monde ». On parlera du monde de la peinture, de la danse, de la mer, de Brassens, de Claudel, etc. Il y a des mondes : y a-t-il « un » Monde ? Peut-on assumer dans un ensemble « signifiant » la totalité du réel et de son devenir ? Ou ne faut-il voir dans le « Monde » qu'un cadre commode dans lequel se déroule l'histoire des hommes ?

La pensée moderne, sociologique ou philosophique, s'est beaucoup penchée sur la notion de « Monde ». A-t-elle réussi à faire émerger du chaos du devenir humain et cosmique une totalité signifiante : un seul Monde ? Chaque pensée originale redéfinit cette totalité « signifiante ». Dès qu'on quitte les généralités ou la notion de monde comme cadre, des difficultés immenses surgissent. Et je ne veux pas entrer dans les discussions plus obscures sur le « monde » comme corrélat de la conscience dans la tradition phénoménologique : elles n'ont pas d'intérêt immédiat pour le sujet traité.

Ainsi l'imprécision du vocabulaire tient au fait que l'Eglise et le Monde sont des réalités qui englobent l'homme. Elles sont les conditions de possibilité de toute expérience chrétienne et humaine. On sait que les concepts qui désignent les

conditions de toute expérience sont les plus rebelles à la définition. L'Eglise et le Monde, en tant que conditions de possibilité de toute expérience et concepts généraux, n'échappent pas à cette situation. On en soupçonne les conséquences concrètes. Le dernier congrès de l'A.C.O., dans son appel à l'Eglise, faisait allusion à la marche du monde. On devine ce que signifie l'expression « marche du monde », non pas à cause de l'expression elle-même qui est susceptible d'un grand nombre de sens, mais à cause du système de références dans lequel s'inscrit cette expression : celui de l'A.C.O. Sans ce système de références qui porte une certaine idée du monde, jamais réflexivement explicitée, l'expression est dépourvue de signification. Dès qu'on veut sortir des généralités, on est voué aux interprétations et aux visées particulières. Chacune constitue son monde.

Les difficultés que je viens de signaler sont de l'ordre de la pensée : elles ne susciteraient guère d'oppositions si elles n'avaient une traduction concrète. En fait, le problème Eglise-Monde ne se pose jamais abstraitement, c'est-à-dire au niveau des concepts généraux ; il se pose dans le particulier, dans l'affrontement pratique entre telle forme ecclésiale et tel Monde. La relation Eglise-Monde est atteinte à travers des particularités : relations Eglise-Etat, relations Eglise-Civilisations, rapports entre « le temporel et le spirituel », etc. Prenons un exemple récent : dans la dernière crise de la J.E.C., le désaccord entre la Hiérarchie et les dirigeants laïcs du mouvement n'avait pas pour cause une doctrine générale des relations entre l'Eglise et le Monde ; il provenait d'une sensibilité différente aux implications « temporelles » de l'Evangile dans le « monde scolaire ». Ce que la Hiérarchie redoute dans un secteur précis, celui de l'Ecole, elle ne le craint pas nécessairement ailleurs. Il reste cependant que la façon générale et inconsciente d'envisager les relations entre l'Eglise et le Monde n'est pas absente du jugement porté sur les situations concrètes. Seules les décisions prises à partir de situations concrètes révèlent ce qui n'est jamais pleinement conscient, parce que toujours présupposé : le rapport à ce qui englobe toute

expérience chrétienne et humaine comme leur condition, l'Eglise et le Monde. Je ne désigne pas par là une idée, mais une manière d'exister : elle relève de l'intelligence et de l'affectivité. Il s'agit d'un enracinement qui n'arrive jamais pleinement à s'éclaircir, et qui, cependant, est toujours présupposé dès qu'on aborde les questions concrètes des relations Eglise-Monde, aux niveaux culturel, économique, politique, etc. Tous les thèmes abstraits, justice, paix, culture, liberté, toutes les déclarations de droit, ne prennent leur sens que dans la façon dont sont affrontés les défis concrets .Ces défis concrets sont les révélateurs des systèmes de référence inconscients.

Peut-on appliquer de tels principes au rapport Eglise-Monde ? N'est-ce pas tenir qu'il n'existe aucune doctrine et que la norme y émerge de la seule histoire entre les communautés qui se disent Eglise et une réalité sur laquelle elles n'ont pas pouvoir, nommée « Monde » ? Arrive-t-on par ce procédé à autre chose qu'à une description de ce qui fut ? Comment y trouve-t-on une règle pour l'avenir ? La Parole de Dieu ne dit-elle donc rien sur les relations entre l'Eglise et le Monde ?

La Parole de Dieu ne laisse pas sans indication. Il existe un système de référence général qui n'est pas une simple lecture de l'histoire. Il est difficile d'établir que ce système de référence général n'est pas l'idée-force inconsciente qui se joue dans les affrontements pratiques, c'est-à-dire, dans les relations entre l'Eglise historique visible et les différents mondes qui l'entourent. C'est ce qu'il nous faut maintenant établir.

L'Unité eschatologique de l'Eglise et du Monde

La Révélation biblique offre une perspective générale sur les relations entre l'Eglise et le Monde. Je qualifie cette perspective de « dogmatique ». J'entends par là qu'on ne peut l'inférer à partir de la seule expérience humaine : elle provient, pour une part au moins, de la communication que Dieu a faite à l'homme de son projet.

Trois données forment cette perspective générale : l'unité de la création, l'unité de son achèvement, l'unité de la vocation humaine.

L'unité de la création d'abord : il serait enfantin d'imaginer que le péché de l'homme a surpris Dieu et qu'il a modifié l'unité de la création. Le monde, dans la perspective de la création, c'est l'Univers créé pour l'homme, transformé, contemplé et humanisé par lui en vue de la communion de Gloire. L'Univers et l'histoire humaine sont unifiés en leur source radicale : Dieu. Et l'Eglise céleste n'a pas d'autre source que celle-là même du monde et de l'histoire. Dieu ne crée pas une première fois pour se reprendre ensuite. La Rédemption est l'assomption d'une histoire devenue pécheresse : elle n'est pas sa répudiation au profit d'un autre monde. Il n'y a qu'une création comme il n'y a qu'un seul dessein de Dieu. Dieu percevait en Adam son Fils Jésus-Christ, terme vers lequel convergeait son projet. En ce Fils, homme universel, est concrètement résumé tout le dessein de Dieu, qui est un dessein de communion et d'unité. Dès lors, l'Eglise est au principe, comme elle sera au terme. Elle est créée pour être le lieu en lequel les hommes se conforment à l'image du Fils. Communauté des hommes avec Dieu, elle est créée pour leur liberté, et elle sera le lieu de leur perfection. Elle est donc le monde, dans l'orientation de Gloire qui fut le motif de la création. Le péché rend tragique et douloureux le cheminement de l'Univers vers la Gloire partagée : il ne provoque pas Dieu au reniement de sa création. Elle est toujours destinée à la Gloire et à la communion dans la Joie de Dieu. Patiemment, dans le don du Fils, Dieu mène à bonne fin le projet de gloire et de liberté, imaginé, s'il est permis de parler ainsi, dès avant la création de l'Univers.

Unité d'achèvement ensuite : il n'existe pas de monde hors la Gloire de Dieu. Seule la Gloire de Dieu, dans la résurrection du Christ, a vaincu la mort. L'Univers n'a pas de destin hors le chemin du Christ. Son unité de source se réfracte dans son unité de perfection. L'Eglise et le Monde parfait sont une seule et même réalité dans la Gloire de Dieu :

l'Eglise y est le Monde parvenu au terme de son histoire, et le Monde parfait y est l'Eglise céleste. L'Univers, selon la parole de Paul, y sera délivré de la corruption. Toutes choses vivront de la Gloire du Christ ressuscité.

Unité de vocation enfin : l'identité dernière de l'Eglise et du Monde, pour ne pas être arbitraire, requiert une unité dans l'histoire. Sinon, ce ne serait pas notre Univers ni notre histoire qui parviendraient à la Gloire.

La vocation humaine est une : elle est réponse à la communication que Dieu fait de soi-même en Jésus-Christ en vue de partager sa propre vie. Cette unité de vocation n'est pas un abstrait : elle est immanente au sujet de l'histoire qui est l'humanité, et c'est en vertu de cette immanence qu'il existe une réelle continuité entre ce siècle et le siècle à venir. Les hommes n'ont pas deux vocations dernières. Il n'existe pas de peuples privilégiés. Tous sont appelés en Jésus-Christ à la même perfection. Tous sont aimés de Dieu pour un même avenir de Gloire.

L'unité de l'acte créateur ne se résout pas en dualité : il s'inscrit dans l'unité d'une même vocation historique pour toute l'humanité, et il s'achève dans une même communion de Gloire. Que l'humanité ait failli à sa vocation, que l'histoire soit pleine de drames et paraisse « une histoire de fou racontée par un fou » ne porte aucunement atteinte au contenu unique de cette vocation : en Jésus-Christ, tous les hommes « dispersés sont unis ». Il est l'homme universel en dehors duquel règne la mort.

Cette perspective générale est-elle autre chose qu'un rêve ? Comment une unité si radicale s'accommode-t-elle de la dualité dont témoigne l'expérience ? Il y a l'Eglise et il y a le Monde. Serait-il nécessaire de ne voir dans cette dualité qu'une apparence ou qu'un effet du péché ? Faut-il considérer comme perdu tout ce qui est hors des frontières de l'Eglise ?

Ces objections ne sont pas sans fondement. Cependant, la Révélation ne dit jamais qu'il y a le Monde et qu'il y a l'Eglise. Le Monde, dans l'Ecriture, s'il ne désigne pas la créa-

tion sortie des mains de Dieu, revêt un sens péjoratif, celui d'une totalité s'unifiant hors de la perspective du dessein divin, et se vouant comme naturellement à la mort. Si, par contre, il faut entendre par « Monde » la création de Dieu, elle devient histoire par l'humanité et chemine dans l'Esprit vers la Gloire de la Résurrection. Ce « Monde » est alors l'Eglise : elle rassemble en effet tous les justes depuis Abel, selon la belle parole de saint Augustin. L'Eglise est l'humanité en marche vers Dieu.

Ce sens du mot « Eglise » me paraît être le plus profond. Toutefois, il n'est pas au niveau de l'expérience. Il est seulement signifié dans la Parole et le sacrement. Sans doute, est-ce bien notre humanité qui est rassemblée dans l'Eglise ainsi définie, mais elle y est rassemblée à partir de catégories échappant en dernière analyse à l'expérience : la grâce et le péché.

Le péché et la grâce sont vécus en ce monde, mais ils y sont vécus anonymement. L'Eglise et l'humanité, c'est donc tout un à une certaine profondeur, mais de cette Eglise, il ne peut pas y avoir d'histoire. Nous ne disposons pas du chiffre permettant sa lecture. L'unité radicale qui se diversifie en dualité par l'acceptation ou le refus de l'homme n'est pas historique : elle est trans-historique. Il n'existe pas d'institution visible qui puisse prétendre manifester la grâce seule : l'Eglise historique est marquée elle-même par le péché. Le « Monde » au sens péjoratif est dans l'Eglise visible comme hors l'Eglise visible. Ce n'est donc pas ainsi qu'il faut entendre la dualité Eglise-Monde. Cette dualité serait, non pas historique, mais eschatologique. Or, la dualité dont il nous faut rendre compte est historique, et l'unité eschatologique.

Il existe une autre définition de l'Eglise : une définition historique. L'Eglise est sacrement. Elle explicite dans la symbolique sacramentelle et l'annonce prophétique le travail anonyme de l'Esprit dans le Monde. Elle annonce l'Unité à venir en Jésus-Christ. Dès lors, l'Eglise n'est plus anonyme : elle signifie visiblement le travail que l'Esprit accomplit dans le monde en vertu de la Résurrection du Christ. Elle ne

s'identifie pas à l'humanité, bien qu'elle tende à cette identification. Elle n'est pas la marche obscure des hommes, s'efforçant de déchiffrer avec leur raison ce qui est humain. Sans doute, toute une part d'elle-même est cette marche obscure, signe du travail anonyme de l'Esprit. Mais cette Eglise visible, Parole et Sacrement, a pour mission de donner voix à ce qui se trouve dans l'histoire. Elle est le lieu dans lequel se rend visible l'Eglise anonyme dont je parlais plus haut.

Il est permis dès lors de parler de dualité, en un sens positif. L'Eglise visible, témoin de l'Evangile du Christ, ne prétend pas arracher aux hommes ce qui leur appartient en propre : leur lente maturation. Elle ne confisque pas à l'histoire humaine les raisons humaines de son développement. Elle ne cesse pas cependant de dégager le sens « transcendant » de cette histoire. Elle lit dans la « marche du Monde » la patiente émergence du projet divin. Elle ne se substitue en rien au devenir humain. Sa parole évangélique peut le hâter, son infidélité le retarder. Elle ne crée pas d'autres structures : elle laisse l'homme être homme. Il n'existe qu'une seule création ; elle ne méprise pas ce que Dieu fait advenir par le moyen de l'homme. Elle indique le terme du cheminement. Elle fait vivre de la Communion future. Elle évoque la gloire à venir. Elle respecte le cheminement de chaque destin personnel ou collectif.

On peut conclure : dans la perspective dogmatique, l'Eglise eschatologique, lieu de la vocation dernière de l'humanité, englobe le Monde. Par contre, l'Eglise, sacrement historique de cette vocation, se distingue du Monde. Non pas parce qu'il serait un monde de péché. Elle s'en distingue comme d'un monde de valeurs, s'il n'est pas hasardeux d'admettre que l'histoire est le lieu d'apparition toujours recommencée, car toujours contestée, d'une certaine raison et d'une relative liberté.

L'Eglise catholique ne se tient donc pas en elle-même, indépendamment du monde. Elle est le sacrement de ce que l'Esprit réalise en vue de conduire l'humanité à sa perfection. Si l'Eglise se tenait en elle-même, indépendamment du tra-

vail universel de l'Esprit, elle nierait concrètement l'unité primordiale et terminale du dessein de Dieu de mener toutes choses à sa perfection dans le Christ. Elle ne pourrait jamais résorber le dualisme ainsi ouvert à l'origine. L'Eglise catholique serait le seul monde visible non voué à la perdition. Les chrétiens ne pourraient que ressentir de l'horreur à l'égard de ce qui advient hors les frontières visibles de l'Eglise. Par tactique et non par conviction, on inventerait des palliatifs pour intéresser les chrétiens au « Monde ». Le dynamisme immanent au christianisme n'aurait aucune parenté avec cette perspective. Estimer que l'Eglise sacrement existe pour l'humanité ne signifie nullement qu'on veuille la détourner de sa mission qui est d'annoncer Jésus-Christ et de faire vivre de Jésus-Christ. Au contraire, ce sentiment prouve qu'on ne sépare pas la reconnaissance de Dieu de celle de l'homme. C'est là tenir que les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes ne font qu'un. Il n'y a pas d'« Eglise en soi » qui aurait sa raison d'être indépendamment du devenir effectif de l'humanité. La constitution de l'Eglise historique comme sacrement montre qu'elle est le lieu où s'explicite l'agir universel de l'Esprit dans le monde. Indépendamment de cet agir qu'elle annonce et signifie, elle n'est rien. Tout son être lui vient de l'Esprit du Christ, et l'Esprit du Christ conduit l'Univers et l'histoire à leur perfection en Jésus-Christ.

La « perspective dogmatique » est dynamique. Elle conduit à reconnaître une unité radicale entre une humanité au destin unique et l'Eglise dernière, dont l'Eglise historique est le Sacrement. Elle nous invite également à reconnaître une dualité au sein du visible entre l'histoire dont le sens s'épuise dans le terrestre et un sens supra-historique pleinement explicité dans l'Eglise, Parole et Sacrement du Christ.

Ainsi la question Eglise-Monde revient à percevoir le jeu concret au sein de l'histoire entre l'Eglise, institution visible, et ce qui n'est pas elle. La question est d'autant plus urgente que le « Monde » s'est orienté à l'époque moderne vers une négation de Dieu, en même temps que vers une affirmation

de l'homme. Aussi la question de l'Eglise et du Monde est-elle celle de la signification historique de l'Eglise comme témoin de Dieu pour le Monde.

L'Eglise historique et le Monde

L'athéisme n'est pas tant la négation de l'existence de Dieu que la constatation de son insignifiance historique. Le schéma XIII est né d'une telle conscience. L'Eglise a perçu qu'il ne suffisait pas d'exposer son propre mystère et d'enseigner ainsi quel était le dessein de Dieu sur les hommes. En effet, ce dessein, révélé dans l'Ecriture, ne déploie sa vérité que dans l'au-delà de notre histoire. Certes, on affirme que sa fin qui est la communion à Dieu dans le Christ au sein de l'Eglise est déjà réalisée, mais elle l'est de telle sorte que notre histoire n'en paraît nullement infléchie, et que la signification de cette fin transcendante pour le mouvement de l'histoire humaine et cosmique n'est rien moins qu'évidente. L'« insignifiance historique » de Dieu se fonde sur l'insignifiance historique de l'Eschatologie chrétienne : anticipée dans l'Eglise historique selon l'affirmation révélée, elle ne manifeste pas Dieu. La question de Dieu aujourd'hui passe donc par la question de l'Eglise. Ce n'est pas là s'accorder une facilité en renonçant, selon le mot de Merleau-Ponty, à prouver Dieu. C'est se rendre compte que tout chemin rationnel vers Dieu doit inscrire dans sa perspective en Occident la problématique née de la rencontre entre l'homme et Dieu par la médiation d'une Eglise porteuse de la Révélation de ce Dieu, et prétendant donner par ce biais Sens ultime à l'histoire et à l'Univers. En ce sens l'Eglise historicise la question de Dieu.

Elle historicise la question de Dieu :

1) D'abord parce qu'elle est le véhicule et le témoin d'une Révélation qui a un impact historique : le Dieu de la Bible se manifeste comme le Maître du Monde et de l'histoire en faveur du peuple de l'Alliance, et dans la mesure où ce peuple se veut fidèle à l'Alliance. Le Dieu de la Bible n'est pas sans signification historique. Il est rejoint à travers l'histoire biblique ;

2) Ensuite parce qu'elle est le témoin et le testament du Fils incarné : celui qui est son Seigneur n'est pas un Dieu transcendant, étranger à notre humanité et à notre monde : il est un Dieu humanisé à tel point qu'il a pu s'identifier avec tous les hommes, et définir comme le culte suprême la reconnaissance effective d'autrui avec le substrat matériel que cela comporte : « J'avais faim et vous m'avez donné à manger » ;

3) Enfin parce qu'elle affirme être dans l'histoire la visibilité de l'initiative de Dieu pour les hommes. Ainsi, qu'on le veuille ou non, Dieu est-il compromis par l'historicité de son témoin.

Sans doute l'Eglise catholique n'a-t-elle jamais prétendu monopoliser la totalité de la relation à Dieu, mais elle cesserait d'être elle-même si elle renonçait à signifier dans son historicité le sens de la totalité de cette relation. Dès lors, la signification historique de Dieu nous devient perceptible par les Eglises qui se disent les héritières authentiques de la Parole de Jésus-Christ, et les témoins visibles de son action actuelle en tant que Seigneur du monde et des hommes.

Ainsi le schéma XIII est-il implicitement une interprétation de l'athéisme moderne. Le Concile de Vatican I avait été au contraire sensible à l'aspect « séparé », intellectuel et rationnel de l'athéisme. Il avait été heurté par des positions apologétiques qui pensaient répondre à cette prétention rationnelle de l'athéisme par un comportement de pure foi, et qui en arrivaient à refuser toute possibilité à la raison d'affirmer la moindre chose sur Dieu, et notamment d'en manifester l'existence à partir de la seule réflexion humaine. Le Concile de Vatican I se désolidarisa de cette apologie de la foi pure et refusa la rationalité de l'athéisme en revendiquant la rationalité de l'affirmation de Dieu. Le débat ainsi entrepris se situait dans une sphère abstraite : il était indépendant de la situation effective de l'Eglise dans le monde occidental pour autant qu'elle est le témoin du Dieu incarné et donc de la signification historique de Dieu. Le débat était purement rationnel et Vatican I condamna des doctrines qu'il jugea per-

verses. Il ne s'efforça pas d'entrer dans le dynamisme des mouvements dont étaient issues ces doctrines négatrices de Dieu.

Il en va tout autrement de Vatican II ; le débat est ramené d'un horizon abstrait à la situation concrète : l'athéisme naît d'une insignifiance historique de Dieu. Mais cette signification historique est témoignée par l'Eglise. La question de Dieu devient ainsi une question sur l'Eglise.

L'historicité de Dieu est sacramentalisée par l'Eglise. On veut signifier par là que l'action de Dieu dans le monde, dont le Christ selon la Bible est le Seigneur, trouve son interprétation dans l'Eglise. Cette interprétation n'est pas une exégèse désengagée. Au contraire, l'interprétation est pratique ; elle est existentielle. Elle se réalise dans le comportement de l'Eglise à l'égard de ce qui n'est pas visiblement elle-même, comportement dont le sens transcendant est visibilisé dans la Parole et le sacrement.

Ainsi l'historicité de Dieu, et donc sa signification dans le monde, apparaît marquée de l'historicité de l'Eglise. Et l'histoire humaine n'étant pas l'histoire de l'Eglise visible, mais l'histoire de l'Eglise visible s'insérant dans l'histoire humaine, la signification historique de Dieu s'inscrit dans la relation entre l'Eglise historique et le Monde. Aussi le schéma XIII est-il, à travers l'apparence purement ecclésiologique de son traitement, une esquisse de réponse existentielle et pratique à la question posée par l'athéisme et que nombre de chrétiens ont faite leur : l'affirmation de Dieu, telle qu'elle est donnée dans l'Eglise a-t-elle une signification pour notre monde ou est-elle une pure affirmation religieuse sans lien avec l'histoire, et sans impact sur la marche du monde ? Il s'agit bien de la signification historique de Dieu.

La question de Dieu se pose donc à travers les relations entre l'Eglise et le Monde.

Ces relations sont complexes. S'il existe une ecclésiologie, il n'existe pas une doctrine vraiment élaborée de l'être de l'Eglise par rapport au Monde. Pour une raison fondamentale

que j'ai dite : le Monde n'est pas une notion simple. Elle est susceptible d'un sens « cosmique », d'un sens historique et quasi anthropologique, d'un sens sociologique, pour ne rien dire des diverses significations philosophiques qu'on rencontre dans la pensée moderne. Dès lors, il faut s'en tenir au sens qui paraît être celui qui commande l'élaboration du schéma XIII : ce qui se donne comme non immédiatement défini par la visibilité de l'Eglise. Un tel sens est descriptif : il n'inclut pas un jugement de valeur, et il n'est pas opposé à une évolution de la frontière entre visibilité de l'Eglise et monde ; il ne précise pas *a priori* la forme de relation entre l'Eglise comme visible et le monde ; il ne définit pas non plus la relation transcendantale entre l'Eglise prise dans sa dimension eschatologique et le Monde en tant que globalité créée par Dieu et évoluant de par soi-même ou de par l'homme.

La dualité de l'Eglise et du Monde a pour fondement dans notre historicité la conscience de projets différents. Cependant cette dualité, dès qu'on dépasse les pures délimitations sociologiques, tend à s'enraciner dans une unité de projet, unité qui est signifiée, comme on l'a vu plus haut, par la dimension eschatologique de l'Eglise et le dynamisme significatif du Monde.

En conséquence, il ne saurait y avoir de théologie de la relation Eglise-Monde, sans la reconnaissance d'une certaine dualité de projet historique et l'affirmation d'une unité eschatologique, répondant à l'unité de source.

Mais s'il est vrai que le sens ultime comme l'unité radicale du « Monde » sont donnés en Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai que le sens ultime du monde n'est pas réalisé par l'Eglise historique. Elle ne monopolise pas le sens donné dans l'unique source et dans l'unique terme.

En effet, si on parle de relations entre l'Eglise historique et ce qui n'est pas immédiatement elle, c'est que l'Eglise historique n'est pas la seule réalité ayant sens par rapport à la source qui est Dieu et par rapport à son terme eschatologique. La différence entre l'Eglise et le Monde ne provient ni de la

racine ni de l'eschatologie : elle provient de la réfraction différente de la source et du terme dans l'une et l'autre réalité. Sans doute cette réfraction diverse tient-elle au contenu de l'acte dont Dieu est la source et le terme ; sans doute le projet ecclésial de Dieu suppose-t-il comme arrière-fond une dimension non ecclésiale. Mais ceci n'apparaît que dans le déroulement historique.

Pour bien saisir ce type de dualité entre Eglise et Monde, il est nécessaire d'écarter quelques interprétations trop rapides, et qu'on pourrait historiquement illustrer.

D'abord il serait faux de réduire l'Eglise à une hiérarchie et le Monde à l'Etat. Il faut cependant reconnaître qu'historiquement parlant, les relations décelables entre l'Eglise et le Monde se sont souvent confinées à des débats de compétence juridique ou à des conflits de pouvoirs. La laïcité du politique est une laïcité de juridiction : elle est le moyen le plus pratique pour régler les conflits des deux pouvoirs, dès lors qu'on veut voir l'Eglise comme juridiction. Dans une telle problématique, qui est celle de la Bulle *Unam sanctam* et du *Syllabus,* on est tenté de définir, si on veut ne pas confondre Eglise et Monde, les relations entre l'une et l'autre par des relations de voisinage. On définit des domaines de compétence : compétence du politique et de l'Etat, compétence du Magistère. Ces délimitations sont nécessaires, mais elles voilent la vérité des relations entre l'Eglise et le Monde : elles les particularisent trop, à partir de la sphère du juridique. Le pouvoir du pape y est pensé comme celui d'un empereur, et cette pensée ne fut pas abstraite : plusieurs théologiens ont tenu sans humour que les terres d'Amérique appartenaient de plein droit au Pape et qu'il pouvait en faire donation. L'évolution historique, les autonomies prises, l'élaboration théologique ont permis une meilleure appréciation des pouvoirs. Mais il ne suffit pas de définir des domaines et d'affirmer l'incompétence de la hiérarchie ecclésiale dans l'ordre de la science, de la technique, de l'économie ou de la politique. Il ne suffit pas de retirer tout un pan de l'existence humaine à la compétence de l'Eglise et de tracer la frontière ecclésiale

pour définir les relations entre l'Eglise et le Monde : elles sont juridiquement précisées, elles ne sont pas théologiquement réfléchies.

Elles ne sont davantage réfléchies dans la distinction désormais fameuse du « spirituel » et du « temporel ». Cette distinction, heureuse sous un certain angle, a pratiquement éclairé bien des problèmes de frontière entre la compétence et la juridiction de l'Eglise visible et le Monde culturel, économique ou politique. Cette distinction n'a valeur que pratique. Elle est bénéfique pour des mentalités non encore entièrement guéries de la tentation de chrétienté. Elle est un remède provisoire, car il ne s'agit pas de fuir la « chrétienté » : il vaut mieux faire en sorte qu'elle ne soit plus une tentation pour l'Eglise.

Qu'entend-on en effet par « chrétienté » ? La prise en charge, juridique et institutionnelle, par l'Eglise visible, du champ total d'action de l'être humain. L'Eglise visible absorbe le monde à tel point que celui-ci n'a plus d'existence digne de ce nom en dehors d'elle. La distance prise au cours des siècles précédents entre les projets humains à perspectives immédiatement terrestres et historiques, et les Eglises, témoigne de la vanité d'une telle prise en charge. La distinction entre le « spirituel » et le « temporel » est née de cette distance : elle fut légalisée. Mais elle est inadéquate : elle donne à entendre que la relation à Dieu est monopolisée par le spirituel et, en conséquence, par la seule Eglise visible qui a juridiction sur ce domaine. La distinction ainsi comprise est simpliste. Y aurait-il donc une réalité spirituelle qui n'ait aucun impact temporel ? Et y aurait-il du temporel, c'est-à-dire des actes humains à consistance historique, qui n'ait aucun contenu spirituel ?

Lors d'une querelle récente, j'ai lu sous une plume autorisée qu'un mouvement chrétien devait se garder à distance des options temporelles concrètes. Je le comprends, mais cela est vrai abstraitement. Se maintenir à distance signifie que le « spirituel » n'a aucun impact historique. On sait ce qu'il

en advient. Au nom d'une telle distinction, je me maintiens à distance des problèmes de l'*apartheid* en Afrique du Sud, et de ceux de la ségrégation en Amérique du Nord ; je me garde de poser les problèmes cruciaux de la faim dans le monde, ou j'en parle de telle façon que personne ne puisse en être gêné ; j'évite de dénoncer l'excès de richesses des nations occidentales ou, si j'en parle, je le dis de telle manière que chacun puisse juger que rien n'est réellement à changer ; je ne prends pas parti sur les décisions budgétaires qui s'orientent plutôt vers la construction d'armes que de logements ; je me garde d'avoir la moindre pensée sur la culture et la réforme de l'enseignement. Plus tard, quand on verra clair et que tout sera stabilisé, je pourrai avoir une opinion chrétienne. Avec de telles distances, on aboutit à l'apathie de la conscience chrétienne devant les plus grands crimes de l'histoire. Certes, on comprend que, par peur de la chrétienté, on se réfugie dans de telles distinctions. Mais que signifie une telle distinction ? Se taire, c'est déjà prendre temporellement parti, et l'expérience des dernières décennies n'a que trop établi que le spirituel pur est proche de l'injustice.

Dès lors, comment comprendre les relations entre l'Eglise et le Monde ?

Le « Monde » comme projet humain n'est pas dénué de signification ecclésiale, parce qu'il n'est pas dénué de signification chrétienne : le « Monde », horizon de tout projet historique de l'homme, est le champ dans lequel se déploie le « fonds humain du christianisme ». J'entends par cette expression la vérité simplement terrestre et humaine du christianisme, vérité pourtant porteuse d'un sens éternel, annoncé dans la Parole de Dieu et symbolisé dans l'Eglise-Sacrement. Ce « fonds humain » est poursuivi par l'homme au cours de son histoire. Il est pratiquement révélé en Jésus-Christ, car Jésus-Christ est l'homme universel et parfait. Mais la Parole de Dieu n'a pas déployé clairement à l'homme tout ce qui est impliqué dans la perfection simplement humaine de Jésus-Christ. Il appartient à l'homme dans son devenir d'en mettre en lumière les implications.

Dans cette perspective la distinction historique entre l'Eglise visible et le monde revêt une portée eschatologique : l'Eglise, en effet, « visibilise » le sens eschatologique du « Monde » et le « Monde » est le lieu où se vérifie l'authenticité de l'option dernière de l'homme. Car c'est en ce siècle que l'homme fait son salut, et non dans le siècle à venir. Champ de l'agir humain, le « Monde » est le lieu de la vérification chrétienne. Quant à l'Eglise, en vertu de l'assistance de l'Esprit, elle dévoile la valeur ultime de l'agir humain.

Il faut se garder ici d'une tentation : elle consisterait à faire de la Révélation ou Parole de Dieu un plan d'organisation du « Monde » dont il suffirait d'appliquer les directives.

La Révélation, je l'ai dit plus haut, nous fait part du dessein de communion eschatologique. Ce dessein assume tous les sens partiels, celui de la lutte humaine pour la justice ou celui de l'amour humain, dans un sens ultime. Ce dessein n'est ni un programme socio-politique, ni une idéologie. Il confère sens dernier, en laissant à chaque niveau sa propre consistance ou valeur : il ne télescope pas la lutte humaine pour la justice, il ne méprise pas l'amour humain. Au contraire, il n'y a « sens ultime » possible que là où chaque valeur terrestre va jusqu'au bout d'elle-même. Le sens dernier achève, parfait. Il ne détruit pas.

La vérification chrétienne postule donc ce que j'appellerai la « sécularité » : j'entends par ce terme la valeur proprement humaine de tout sens partiel, celui de la justice ou de l'amour humain par exemple, indépendamment de toute assomption ecclésiale ou confessionnelle. Ce n'est pas « une confession religieuse » qui donne valeur à la lutte pour la justice : elle en montre la possibilité de dépassement dernier. Ce n'est pas l'Eglise qui donne valeur à l'amour humain : elle en annonce et en signifie la dimension eschatologique.

L'unité entre le sens partiel et le sens dernier n'est pas d'ordre « institutionnel ». Ce n'est pas mon appartenance à une « congrégation enseignante » qui confère une portée eschatologique à l'acte d'enseigner. Cela peut tout au plus ma-

nifester que l'acte d'enseigner n'est pas sans signification eschatologique : l'Eglise dévoile, elle n'institue pas. Le plus souvent, l'« institution » risque de cacher le « fonds humain du christianisme », en masquant la « sécularité » des sens partiels assumés par elle. Elle fera croire que la vérité eschatologique du « séculier » tient à son assomption par une « confession religieuse », alors que son assomption religieuse est possible à cause de l'ouverture du « séculier » au sens ultime. Le péché de « chrétienté » consiste à dénier au « Monde » une relation à Dieu qui ne soit institutionnellement ecclésiale. La « chrétienté » mondanise le « Monde » : elle le voue au péjoratif, et le jour où il revendique son autonomie juridique, il rejette sa signification eschatologique. Il est sans Dieu. L'Eglise, en confisquant institutionnellement Dieu, a fourni au monde une des raisons de son athéisme. Il faut donc définir autrement le principe d'unité entre le sens partiel et le sens ultime : il est du type prophétique. J'entends par là que l'unité radicale (acte créateur) et l'unité de terme (eschatologie) entre la « sécularité » et son sens supra-historique, sont annoncées dans l'Eglise. Non seulement quand l'Eglise dit la Parole de Dieu comme telle, mais lorsque, au nom de cette Parole et au profit de tous, elle conteste l'inauthenticité humaine des réalités séculières, ou qu'elle indique la voie de leur authenticité.

Cette présence prophétique de l'Eglise, fondement pour les hommes de la signification historique du Dieu Révélé, exige de la part de l'Eglise la reconnaissance de la « sécularité », le témoignage de son désintéressement comme société, le signe de son attachement à tous les hommes, quelles que soient leurs opinions, l'évidence de son renoncement à toute volonté de puissance et à tout pouvoir détourné sur cette « sécularité ».

Cette présence prophétique de l'Eglise est symbolisée dans le sacrement. En effet, ce dernier met en lumière la source christique de toute action humaine, ayant une possibilité de relation au sens dernier de la création. Le sacrement dévoile le Royaume qui s'annonce dans la « sécularité ». L'Eglise en tant que visible anticipe symboliquement le Royaume. Elle

le présente comme se construisant de par l'Esprit, à même la pâte humaine. Contrairement au vieil atavisme religieux, le christianisme refuse de monopoliser dans une institution socio-historique sacrale la Relation à Dieu. Dieu serait dès lors arraché à toute signification historique. Le christianisme démystifie la sainteté sacrale et privilégie la valeur humaine.

L'affirmation est si considérable de conséquences qu'il n'est pas superflu de citer quelques textes scripturaires pour l'étayer. En *Jean,* 4, 20-24, Jésus répond à la Samaritaine, qui se préoccupe de savoir en quel lieu il faut adorer Dieu, que l'alternative Temple de Jérusalem - Mont Garizim n'existe plus. Cette opposition est anachronique. Dieu n'est plus enfermé dans aucun endroit sacré. Dieu est dans toute la vie humaine. En *Matthieu,* 25, 31-46, Jésus se garde de présenter le jugement dernier comme l'approbation d'une sainteté sacrale : les bons ne sont pas ceux qui ont cherché Dieu dans les temples. Ce sont ceux qui l'ont cherché parmi les affamés et les prisonniers. En *Marc, 2, 27-28,* Jésus guérit le jour du Sabbat. On se scandalise : il n'y a donc plus de Temps exclusivement sacré ? Désormais, sous prétexte d'une obligation cultuelle, on ne peut plus omettre un service humain. Le christianisme ne reconnaît de « sainteté cultuelle » que dans la mesure où le sens du sacrement se vérifie dans la « sainteté séculière ».

Je dirai donc que la distinction entre l'Eglise terrestre, sacramentelle et le monde séculier a pour racine la nécessité de manifester que le Dieu du christianisme n'est pas honoré par le culte seul, mais qu'il est cherché dans la vérité d'une action séculière, historique. Parce que le Christ a tout assumé de l'homme, son règne n'est pas limité à la visibilité de l'Eglise.

Le prophétisme de l'Eglise terrestre, exercé dans la reconnaissance du « séculier comme séculier », dévoile la Signification historique de Dieu. Il prouve que l'Eglise et le Monde ne sont pas deux domaines géographiques : ils sont « eschatologiquement » identiques, car les sens partiels qui émergent dans le monde ne sont pas sans lien avec le sens ultime anti-

cipé dans l'Eglise terrestre. Tout ce qui a sens converge vers l'Ultime. Cette convergence implique le respect des ordres partiels. Il est de la mission de l'Eglise d'en dégager l'ultimité sans jamais en briser la valeur historique et partielle. Elle n'a rien à annexer. Elle est le levain qui a pour fin de favoriser l'épanouissement dernier de toute réalité. Ainsi le christianisme assume tout le devenir humain et cosmique. Cette assomption est signifiée par l'Eglise terrestre. Elle ne sera réalisée dans l'unité que lorsque l'Eglise et le Monde auront atteint leur condition dernière dans la Gloire du Christ.

Christian DUQUOC, o. p.

L'ÉGLISE PEUPLE DE DIEU DANS LE MONDE

Le chapitre II de la Constitution dogmatique sur l'Eglise promulguée à Vatican II s'intitule « Du Peuple de Dieu ». Je ne vais pas maintenant rappeler les antécédents de ce titre ecclésial, tant dans ses profondes racines bibliques que dans son incorporation récente à l'ecclésiologie catholique. Je vais me borner à commenter ce second chapitre de la Constitution dogmatique, en mettant en relief l'énorme conquête que suppose l'intégration de ce titre pour la théologie de l'Eglise, et surtout dans sa projection « mondaine ».

Pour cela, je vais suivre sensiblement le fil même du texte conciliaire en en détachant les nombreuses définitions qu'il contient et qui, indubitablement, conditionneront radicalement les nouveaux traités ecclésiologiques.

1. Le peuple

Le chapitre débute par cette phrase : « A toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice. Cependant le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel, il a voulu au contraire en faire un peuple » (§ 9).

Voici une interprétation autorisée du vieil axiome théologique : « Hors de l'Eglise, point de salut ». Pour n'avoir pas distingué suffisamment ce que j'appellerai « salut individuel » et « salut ecclesial », cet axiome a été l'objet d'énormes confusions.

A travers toute la Bible apparaît toujours un déséquilibre entre la Justice de Dieu et sa Miséricorde, en faveur de cette dernière. Dieu ne condamne personne si ce n'est à la suite d'une forte et consciente rébellion : « Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et continue à vivre » (*Ez.*, 18, 23). « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tim.*, 2, 4). S'il en est ainsi, comment expliquer l'insistance du Nouveau Testament à présenter l'Eglise comme l'unique instrument de salut pour l'humanité ?

Comme nous allons le voir dans d'autres passages du chapitre que nous commentons, le salut est dans la Bible un concept historico-communautaire. Dieu n'a pas créé les hommes comme individus isolés et indépendants, mais comme un bloc formant une unité. Selon la conception platonicienne, la génération était une pure occasion de multiplier les esprits humains. Le corps — et le monde — n'étaient rien d'autre qu'une enveloppe de l'esprit, qui servait de cage ou de prison ou, au mieux, de camp d'entraînement pour l'activité vertueuse de l'esprit. Dans la Bible, au contraire, l'homme est compris dans la totalité de son existence, avec un accent mis très fortement sur sa dimension corporelle et son insertion dans le contexte cosmique.

Pour Platon le « salut » consistait dans la libération de l'esprit de son enveloppe corporelle et du contexte cosmique. Pour la Bible le « salut » comprend essentiellement et en premier lieu la réhabilitation du corps et son installation définitive dans le *cosmos* rénové. Cette conception antithétique du salut atteint son point culminant quand l'insolite message chrétien prend racine dans la vieille société grecque, avec son insistance sur la foi en la résurrection. Le texte de la *Première épître* de saint Paul *aux Corinthiens* est un témoignage exceptionnel du puissant contraste entre les deux conceptions :

> « Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ

n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vide, vide aussi votre foi... car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans votre condition pécheresse... Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. Mais non, le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis... Si les morts ne ressuscitent pas, nous-mêmes [apôtres], pourquoi à toute heure nous exposer au péril ?... Si c'est dans des vues humaines que j'ai livré combat contre les bêtes à Ephèse, que m'en revient-il ? Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (*1 Cor.*, 15, 12-32).

Comme nous le voyons, ce langage est complètement antithétique avec celui qu'emploie la sotériologie hellénique. Le salut, dans le christianisme, inclut comme donnée essentielle le dépassement de la mort corporelle. Pour cela, au centre de notre foi, il y a le fait de la Résurrection du Christ, qui est la garantie et les prémices de la résurrection future des hommes aux frontières de leur propre histoire.

Ce salut essentiellement matériel se trouve à la fin de la longue aventure humaine et embrasse également le contexte cosmique dans lequel se déroule la trame progressive de son histoire. Saint Paul y fait expressément allusion dans le chapitre huitième de l'*Epître aux Romains :*

« J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire à la pleine révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité — non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise — c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de l'adoption filiale, de la rédemption de notre corps » (8, 18-23).

Selon cette vision chrétienne, le salut dans son sens plein est une réalité future, car il ne surviendra qu'au terme de l'histoire humaine, quand, à la parousie du Christ, les morts

ressusciteront et que s'inaugurera le Royaume de Dieu. Ce qui arrive à chaque homme à l'instant de sa mort personnelle a un rapport direct avec ce salut, mais en rigueur théologique on ne peut l'appeler encore « salut ».

Selon cette conception biblique, il faudrait distinguer entre salut au sens large et salut au sens strict. Au sens large, le salut peut s'entendre du jugement définitif de Dieu sur la conduite de chaque homme, prononcé au moment de sa mort. Si ce jugement est positif, cet homme est radicalement sauvé, bien que son « salut » soit encore en espérance d'une situation définitive qui se réalisera seulement à la fin de l'histoire et qui sera partagée collectivement par toute l'humanité sauvée.

Au sens strict, le salut est eschatologique et communautaire : c'est un fait qui ne s'est pas encore produit et qui aura lieu seulement lorsque l'aventure humaine arrivera réellement à sa fin. Dans ce sens le salut est un événement futur qui, de toute manière, doit croître et mûrir peu à peu au sein même de l'histoire humaine en marche.

C'est donc pour que cette maturation se produise à l'intérieur même de l'histoire que le peuple de Dieu, qui est l'Eglise, a été convoqué. La Constitution dogmatique emploie une formule heureuse qui traduit en langage moderne cette vision biblique du Peuple de Dieu dans le monde : « Il entre dans l'histoire des hommes ».

Par conséquent, la présence du Peuple de Dieu dans le temps et l'espace, n'a pas seulement pour finalité d'offrir à chaque homme la richesse de ses biens spirituels, mais principalement d'introduire dans le cours même de l'histoire humaine, un rythme « parousiaque » qui, un jour, la fera aboutir au Royaume de Dieu.

La formule « Hors de l'Eglise point de salut » ne doit pas s'entendre du salut pris au sens large, puisque, comme l'admet expressément la Constitution, Dieu ne refuse celui-ci à aucune personne de bonne volonté, mais du salut au sens strict : sans la présence du peuple de Dieu, tout au long de l'histoire,

l'humanité se terminerait par un désastre, autrement dit n'aboutirait pas à la situation méta-historique du Royaume de Dieu.

La Constitution fait à ce sujet deux affirmations importantes :

> 1) « Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel » (§ 16).
>
> 2) Au contraire, «ne pourraient pas être sauvés ceux qui, reconnaissant que l'Eglise catholique a été fondée de Dieu, par Jésus-Christ, comme nécessaire, refuseraient d'y entrer ou d'y persévérer » (§ 14).

Saint Paul avait pleinement conscience de ce que la Mission de l'Eglise ne s'efforce pas de chercher le « salut individuel » (accessible à tous les hommes de bonne foi), mais de se référer essentiellement à sa présence au milieu de la communauté humaine pour produire en elle un témoignage d'unité que seul l'amour du prochain, prêché et pratiqué par les chrétiens, peut porter efficacement. Pour cela il écrit aux Romains, en se référant aux nombreuses Eglises qu'il a fondées tout au long de la côte orientale de la Méditerranée : « A présent, je n'ai plus d'occupation dans ces contrées » (*Rom.*, 15, 23). Il savait bien qu'il n'avait pas encore obtenu l'incorporation de tous les individus dans les communautés chrétiennes d'Asie mineure et de Grèce, mais il devait tenir pour achevée sa mission, après avoir semé quelques petits germes d'Eglises, sur une vaste étendue des pays méditerranéens. Maintenant il veut porter l'Evangile à l'extrémité de la côte occidentale, en Espagne, et pour cela il pense à Rome comme quartier général pour le nouvel élan d'évangélisation.

En un mot, le concept et l'expression de « peuple » appliqués à l'Eglise, mettent en relief le caractère communautaire et « parousiaque » du salut face au concept large du salut individuel qui n'exige pas rigoureusement la présence de l'Eglise comme élément indispensable de salut.

C'est seulement d'ici que l'on peut partir pour établir une théologie valable de la mission.

2. Dans le monde et par le monde

La Constitution dogmatique est parfaitement cohérente avec elle-même. C'est pourquoi la conception du Peuple de Dieu, responsable en lui-même du rythme « parousiaque » de l'histoire, a sa parfaite explication dans cette formule lapidaire: « C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et de salut » (§ 9).

Bien que l'Eglise tienne ses portes ouvertes à tous et tente d'élargir constamment ses frontières, elle restera très souvent une minorité au milieu de l'immense masse de l'humanité. Sa mission ne se réduit pas à faire des prosélytes ni à augmenter le nombre de ses membres : même dans sa situation minoritaire, elle continue à être un germe salvifique au milieu de la société humaine.

L'Eglise chrétienne apparut dans le monde historique des religions comme une rupture totale avec le narcissisme. La communauté des croyants dans le Christ ne prétendait pas chercher une enclave extra-territoriale où ces derniers pourraient s'installer pour créer leur propre culture, leur propre histoire, leur propre langue. Bien au contraire, elle apparaît immergée et dispersée parmi les peuples, dans le monde.

Naturellement, en sa qualité de « communauté », elle se doit d'accomplir préalablement un processus d'« ecclésialisation ». *Ekklesia* signifie précisément le fait de se réunir et non la communauté qui en résulte. Dans la première génération chrétienne, le processus d'« ecclésialisation » était conçu comme un pur instrument permettant d'arriver à la « mondanisation » des chrétiens, à leur établissement dans le monde avec tous les autres. Au IIe siècle, un auteur chrétien décrit ainsi la qualité « mondaine » des croyants de sa communauté :

> « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays ni par le langage ni par le vêtement... Ils résident chacun dans sa propre patrie mais comme citoyens étrangers. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers : toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. Il se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. Ils partagent tous la même table, non la même couche... Ils obéissent aux lois établies et par leurs principes ils s'élèvent au-dessus des lois... En un mot ce que l'âme est au corps, les chrétiens le sont dans le monde » (*Epître à Diognète, P. G.*, 2, 1173).

En d'autres termes, les chrétiens ne viennent pas créer leur propre monde mais s'insérer dans le monde, en lui offrant le service d'une éthique commandée par l'amour fraternel.

Dans les communautés fondées par saint Paul, la tentation se faisait déjà sentir de réduire le processus de mondanisation à la pure ecclésialisation, c'est-à-dire à une inflation ecclésiale. A Philippes, la première communauté européenne, un groupe d'« intégristes » essaient d'implanter le christianisme en faisant table rase de l'existence antérieure. Concrètement, il s'agit là de la morale stoïcienne. Cela produit une division de la communauté : les intégristes pensent que l'Eglise possède une complète autonomie et qu'elle seule est capable de propager toutes les valeurs morales de l'esprit. Pour cela il faut balayer préalablement la morale stoïcienne. Paul condamne rondement la thèse narcissiste de la fraction intégriste : « Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper » (*Phil.*, 4, 8). La terminologie, c'est clair, est empruntée à la morale stoïcienne. A Corinthe, il y avait plusieurs groupe ou *Ekklesias* (églises) qui se réunissaient habituellement pour célébrer l'Eucharistie. Quand un nouveau converti s'approchait des chrétiens, il éprouvait facilement la tentation d'inflation ecclésiale, je veux dire que si le groupe ecclésial vers lequel il s'approchait était à prédominance juive, et que lui était grec, il prétendait chercher une autre « *ekklesia* » où prédomineraient les grecs. La même chose se passait s'il s'agissait d'un esclave ou

d'un homme libre. Paul réagit violemment contre cette discrimination : chacun doit rester dans la communauté où l'a atteint l'appel à la conversion, même si cette « *ekklesia* » ne correspond pas à ses caractéristiques culturelles, ethniques ou sociales (*1 Cor.*, 7, 17-24).

Cette tension dialectique entre ecclésialisation et mondanisation est l'un des principaux sujets de ce chapitre II de la Constitution dogmatique sur l'Eglise. L'ecclésialisation n'est pas une fin en elle-même : elle est ordonnée à la mondanisation : « Le Peuple de Dieu, dit la Constitution, est établi par le Christ comme instrument de rédemption universelle et il est envoyé dans le monde comme lumière du monde et sel de la terre » (§ 9). Un processus d'ecclésialisation qui absorberait totalement les forces biologiques de l'Eglise en lui demandant de s'éloigner du monde, de n'y point vivre, de n'y point respirer, ni d'assimiler ses valeurs, constituerait indubitablement une sérieuse atteinte à cette dimension essentielle du peuple de Dieu, « instrument universel de rédemption, lumière du monde et sel de la terre ».

Cette pathologie de l'introversion se fait sentir dans plusieurs zones de la vie ecclésiale : la théologie se fait abstraite, nominaliste et éthérée ; la morale se perd dans de minutieuses considérations de casuistique ; la vie religieuse se réduit à des structures monacales ou para-monacales ; la prédication perd le mordant nécessaire de l'authentique dénonciation prophétique.

Et, comme conséquence de tout cela, l'Eglise perd la transparence sacramentelle de sa condition essentielle de « signe ». La Constitution dit qu'au centre du monde, l'Eglise doit être un « germe d'unité, d'espérance et de salut ». Comment l'Eglise peut-elle réaliser cette mission germinale au milieu du monde, la Constitution l'explique en traitant :

3. *La dimension prophétique du peuple de Dieu*

« Le peuple de Dieu, dit le texte conciliaire, participe à la condition prophétique du Christ en diffusant son témoignage

principalement par la vie de foi et d'amour et en offrant à Dieu un sacrifice de louange, fruit des lèvres qui célèbrent son nom » (§ 12).

Dans l'Ancien Testament, il y avait deux fonctions, sacerdotale et prophétique, qui étaient exercées par deux personnes distinctes. Le prêtre était seulement l'homme du culte. La prédication du Message de Dieu était confiée au prophète. Mais, dans le Nouveau Testament, ces deux fonctions ont été unifiées et sont exercées par la même personne et par une unique institution. Le sacerdoce du Nouveau Testament appartient à toute l'Eglise ; cependant, la Constitution distingue un sacerdoce commun ou sacerdoce des fidèles, et un sacerdoce ministériel, distincts par essence, mais intimement liés entre eux.

En tout cas, l'Eglise entière est un peuple sacerdotal qui unit en lui-même la double fonction, sacerdotale et prophétique, des institutions de l'Ancien Testament.

Ici, de nouveau, nous éprouvons la nécessité de chercher un équilibre dialectique entre deux dimensions. Quelquefois, le sacerdotal a supplanté en grande partie le prophétique et l'Eglise est apparue fondamentalement, non comme un signe d'amour et de foi, mais comme un signe de magnificence hiératique. Le sacerdoce ministériel est allé en se rapprochant de plus en plus du pur sacerdoce de l'ancienne alliance, perdant de vue sa grandeur prophétique.

L'absorption du prophétique par le cultuel a des conséquences immédiates dans la position de l'Eglise face au monde. Alors qu'au Concile de Vatican II la vénérable assemblée épiscopale est en train de rétablir l'équilibre entre ces deux fonctions, en préparant le schéma 13, nous comprenons les douloureuses crises qui assaillent prêtres et laïques quand il s'agit de déterminer la portée et le contenu d'une action strictement ecclésiale comme l'est l'action apostolique.

Malgré tout, une reconsidération du caractère essentiel de l'élément prophétique dans l'activité sacerdotale de l'Eglise est absolument nécessaire pour arriver à une pratique conséquente avec cette dimension prophétique du peuple de Dieu, que souligne si clairement la Constitution dogmatique.

Si la fonction sacerdotale, tant ministérielle que « laïque », se réduisait exclusivement ou principalement au cultuel, le concept de « religion » se verrait réduit à signifier une mystique et une ascétique de l'esprit individuel plus proche de la conception du salut-évasion de Platon que de la vision biblique, respectueuse de la totalité de l'homme et de son insertion dans le contexte cosmique. En ce cas, la prédication ou l'évangélisation ecclésiale se tiendrait sur un plan éthéré. Elle supposerait que le salut prêché par le Christ se rapporte uniquement à une partie de l'être humain. Les hommes d'Eglise seraient des prédicateurs absents, qui seraient toujours à la recherche d'un terme eschatologique totalement coupé de la marche de l'histoire humaine et sans lien avec elle. « Sauve ton âme » : ce serait le slogan du prédicateur éthéré. Les événements de ce monde comme les grandes injustices sociales, les guerres, la faim, l'oppression, l'étouffement de la liberté des hommes, ne le préoccuperaient guère.

Naturellement, une lecture sommaire de la Bible rend insoutenable cette position éthérée. Dans l'Ancien Testament, les prophètes étaient des hommes parfaitement informés de la situation politique et économique du pays et, dans leur ardente prédication, ils y faisaient des allusions concrètes. Les prophètes ne parlaient pas dans l'abstrait : au nom de Dieu, ils prenaient des positions concrètes en faveur de Babylone et contre l'Egypte, ou en faveur d'Edom et contre le royaume israélite du Nord. Dans les Evangiles, nous voyons la vaillante figure de Jean-Baptiste qui prend parti directement contre le chef d'Etat Hérode, jusqu'à souffrir la peine capitale. Jésus lui-même dénonce clairement, en des termes très durs, l'injuste accaparement du pouvoir par une petite oligarchie exploiteuse : les scribes et les pharisiens : « Guides aveugles, qui arrêtez au filtre le moustique et engloutissez le chameau ! » (*Matth.*, 23, 24). Et il raille Hérode lui-même en le traitant durement de « renard » (*Luc*, 13, 32).

Cependant on ne voit pas encore clairement au nom de quels principes et jusqu'à quel point l'Eglise comme telle — sacerdoce ministériel et « laïque » — doit exercer sa fonc-

tion prophétique jusqu'à se compromettre dans les situations concrètes, politiques, sociales, économiques et culturelles. Pour éclaircir ce point la Constitution traite de l'aspect purement *religieux* de la société ecclésiale.

4. *Caractère purement religieux de l'Eglise*

« L'unique peuple de Dieu, dit la Constitution, est présent à tous les peuples de la terre, empruntant à tous les peuples ses propres citoyens, citoyens d'un Royaume qui n'est pas de nature terrestre, mais céleste. Tous les fidèles, en effet, dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit-Saint, en communion avec les autres et de la sorte *celui qui réside à Rome sait que ceux des Indes sont pour lui un membre.* Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde, l'Eglise, peuple de Dieu par qui ce Royaume prend corps, ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire, elle sert et assume toutes les facultés, les ressources et les formes de vie des peuples en ce qu'elles ont de bon ; en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève » (§ 13).

Comme nous le voyons, la Constitution dogmatique suit, au XX[e] siècle, la même solution que saint Paul offrait à la communauté chrétienne de Philippes. L'Eglise, selon lui, ne peut avoir la prétention de s'installer au milieu du monde comme une enclave territoriale douée d'autonomie et avec sa propre intendance. La grâce ne vient pas suppléer ou supplanter les « glandes secrétrices » des valeurs humaines : elle vient seulement les grandir et les élever. L'Eglise n'a pas reçu du Christ la mission de créer des techniques politiques, sociales ou culturelles. Cela, c'est la tâche de l'humanité comme telle, antérieure à l'installation de l'Eglise au sein de la société humaine. Pour cette raison, l'Eglise n'a pas à créer de politique chrétienne, de culture chrétienne, de société chrétienne, ni même de parti chrétien.

Mais, d'autre part, l'Eglise a pour mission d'offrir le service de l'Evangile. Et l'Evangile conditionnera concrètement le monde politique, social et économique, puisque le salut

offert par l'Evangile embrasse l'homme entier dans sa situation historique et concrète, quoique avec une projection dans sa plénitude méta-historique.

Cela veut dire que l'intervention de l'Eglise dans la conjoncture concrète des hommes doit garder le difficile et douloureux équilibre d'une tension dialectique. Cette tension dialectique atteint son point culminant dans les relations entre l'Eglise et le pouvoir civil ou l'Etat.

Dans le Nouveau Testament, l'Etat apparaît toujours quelque peu extrinsèque à l'action kérygmatique et sotériologique dont est chargée exclusivement l'Eglise. L'Eglise est le lieu unique où est proclamée l'unique Seigneurie du Christ et où se réalise la venue progressive du Royaume de Dieu au sein de l'histoire.

De ce point de vue, les relations entre l'Eglise et l'Etat se maintiendront dans un juste équilibre quand tous les deux se borneront à leurs fonctions propres sans interférer l'un avec l'autre. L'Etat comme tel n'est pas un lieu ecclésial et ne peut d'aucune manière s'identifier avec le Peuple de Dieu. Là est la nouveauté apportée par le christianisme face à la situation de l'Israël ancien. Si l'Etat comme tel assume certaines fonctions kérygmatiques ou sotériologiques, l'équilibre commence à courir de graves risques. Et de son côté, l'Eglise comme telle est un lieu purement religieux et ne doit pas accepter, même en apparence, de pouvoir civil. A ce sujet, il faut prêter attention à l'insistance des écrits apostoliques du Nouveau Testament recommandant aux chrétiens la soumission au pouvoir temporel pour que l'Eglise n'apparaisse pas comme une rivale plus ou moins puissante de l'Etat.

Quand l'Eglise pactise avec le pouvoir temporel ou lui cède en acceptant privilèges ou exemptions qui la compromettent et la réduisent à n'être plus qu'une société insérée dans la grande zone juridictionnelle de l'Etat, elle diminue notablement sa « liberté religieuse » ou sa capacité de dénonciation prophétique en face des abus des trois grandes concupiscences.

C'est alors que se produit, par une nécessité de sélection biologique, cette progressive absorption du prophétique par le cultuel. Il se crée une fausse équivalence entre le cultuel et le religieux, c'est-à-dire que cette inflation du cultuel profane en réalité l'Eglise en estompant ce qu'il y a de plus profond dans sa condition religieuse : l'élément prophétique. En un mot : plus profonde est la pureté religieuse de l'Eglise, plus grande et plus efficace sera sa capacité à agir dans le monde comme « germe d'unité, d'espérance et de salut ».

Cette Eglise, pleinement religieuse, c'est-à-dire prophétique, doit prendre des décisions concrètes et compromettantes face aux situations humaines individuelles et collectives. Le principal est que cette action ecclésiale soit toujours un authentique « signe d'amour ». L'Eglise est le sacrement de l'histoire. Sacrement veut dire signe de quelque chose que ce sacrement produit. L'Eglise a pour mission de développer l'amour fraternel dans les relations humaines. Son action doit toujours être signe d'amour. Un signe, pour qu'il le soit, doit être clair et intelligible. Si le peuple interprète massivement l'action de l'Eglise dans le temporel comme guidée par l'ambition, l'égoïsme, le pouvoir ou la volonté d'assujettir, elle cesse d'être signe et, par là, sacrement de l'histoire.

Indubitablement, à plusieurs moments de l'histoire, l'Eglise s'est laissée réduire au pur langage cultuel ou liturgique, à l'intérieur des temples ; elle a gardé les lèvres scellées pour que ne s'en échappe pas le cri prophétique de la protestation, comme le faisait Jésus qui proclamait bienheureux les pauvres, les opprimés, les affamés, les assoiffés, les prisonniers et maudissait les riches, les oppresseurs, les satisfaits, les rassasiés. Le peuple de Dieu — le peuple sacerdotal — doit faire, à plusieurs moments de l'histoire, un attentif et profond examen de conscience sur certains silences lâches qui ont voilé sans doute la transparence sacramentelle de l'Eglise.

5. *Histoire et transcendance*

Pour accomplir sa mission religieuse — cultuelle et prophétique — au sein de l'histoire, le peuple de Dieu doit sou-

tenir une nouvelle tension dialectique entre incarnation et transcendance. La Constitution dogmatique formule avec vigueur cette difficile position : « Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde [l'Eglise] entre dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace » (§ 9).

En ce sens, le christianisme suppose une profonde nouveauté face aux deux mondes religieux au sein desquels il naquit et se développa. Le judaïsme était en soi une religion universelle, mais d'une manière provisoire, comme le dit saint Paul, il avait limité la possession et la prédication du Message à un peuple déterminé : les limites raciales, historiques, culturelles et géographiques du peuple juif coïncidaient de fait avec les frontières de la religion biblique. D'un autre côté, le paganisme s'identifiait avec les usages, les coutumes et la topographie du monde occidental : « *Cujus regio, ejus et religio* ». Pour les deux mondes, il y avait des lieux sacrés et des lieux profanes, des aliments sacrés et des aliments profanes, des personnes sacrées et des personnes profanes. Les prêtres formaient une caste à part qui exerçait son influence au sein même de la vie civile. A Rome, César était de soi *Pontifex Maximus,* tandis qu'à Jérusalem le Souverain Pontife était de soi le chef national du peuple juif. La réponse de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matth.,* 22, 21) vient détruire totalement le présupposé idéologique des deux mondes.

L'Evangile est le dépassement de la religion conçue comme ghetto. L'alternative Jérusalem - Garizim est dépassée (*Jean,* 4, 21). On avait antérieurement un concept narcissiste de la religion : le judaïsme consistait en cela. La vraie religion s'était durcie, cristallisée en une forme sociologique déterminée. La religion s'était dégradée en culture, en civilisation. Pour accepter la religion de Yahvé, il fallait forcément devenir « juif » avec toutes les conséquences sociologiques et culturelles de cette difficile option. Le grand scandale provoqué par Jésus consista à démolir l'édifice politico-socio-religieux en lequel s'était dégradée la vieille religion des prophètes.

Cette tentation « judaïsante » accompagnera l'Eglise au long de sa fatigante pérégrination à travers l'histoire. C'est surtout à partir de la paix constantinienne que l'on va peu à peu élaborer le mythe puissant du « *sacrum imperium* » qui domine profondément toute l'action de l'Eglise durant la longue période du Moyen Age. Nous n'allons pas porter de jugements simplistes sur l'époque pleine d'événements aux significations diverses qu'est l'époque médiévale. Mais il est certain que, peu à peu, on voit se profiler une équivalence concrète entre christianisme et civilisation occidentale. Le résultat en fut la chrétienté. De nouveau il y avait un peuple — le peuple de Dieu — dont les frontières étaient certes plus vastes que celles du vieux peuple d'Israël et dont la nationalité était conçue avec beaucoup plus de largesse et de générosité qu'aux temps de l'Ancien Testament. Mais, dans le fond, la situation « judaïsante » était réapparue au sein du christianisme médiéval. Le « chrétien », d'adjectif était devenu substantif. De nouveau, il y avait des zones sacrées et des zones profanes, des personnes sacrées et des personnes profanes. Le cléricalisme était à son apogée. Le pape n'était pas seulement le successeur de saint Pierre, mais, dans un certain sens, l'héritier du patrimoine impérial romain ; les évêques n'étaient pas seulement les successeurs des apôtres, mais souvent ils occupaient des fonctions qui correspondaient à celles des préfets romains. Le successeur de Pierre est qualifié de la vieille appellation païenne de *Pontifex Maximus* ou du titre juif de Souverain Pontife. Les rois et les empereurs même recevaient du pape leur consécration et le pape pouvait délier les sujets de l'obéissance due à l'empereur ou au roi. La chrétienté avait ses frontières propres au-delà desquelles se trouvaient les païens, les ennemis de Dieu. La propagation de l'Evangile se confondait pratiquement souvent avec la recherche d'espace vital par tous les grands empires. C'est ici, en partie, que se trouve la justification des croisades.

Au XVe siècle se produit le phénomène de la Renaissance et, parallèlement, la douloureuse scission de l'Unité du christianisme occidental. Le fond de la rébellion du mouvement de la Renaissance était précisément le désir de secouer le joug

clérical qui pesait lourdement sur les possibilités de développement des valeurs humaines. Il est curieux d'observer que le drapeau de la rébellion était toujours un retour — supposé ou réel — à l'Evangile. Le sens chrétien survivait malgré les désordres variés de la cour pontificale et du féodalisme épiscopal et abbatial.

Quand, après un moment d'inquiétude causé par la séparation massive de grandes masses chrétiennes, l'Eglise romaine tenta de se reprendre, elle entra dans un mouvement de narcissisme dont elle essaie de sortir aujourd'hui. Le concile de Trente se préoccupa de l'Eglise intérieure : le processus d'ecclésialisation occupait toute l'attention des dirigeants ecclésiastiques. Il faut reconnaître que c'était l'unique solution pour que survive une Eglise, largement corrompue dans ses éléments les plus intimes et les plus caractéristiques. En ce sens le Concile de Trente mérite de notre part beaucoup plus d'attention et d'admiration que ce qu'une vision superficielle et trop répandue laisse entrevoir de cette grande assemblée.

A partir de Trente, l'Eglise romaine se contente de sa situation et tente de fortifier ses propres positions qui, cependant, étaient puissantes en face du développement de la société civile occidentale. Toutefois, le processus d'émancipation par rapport au pouvoir clérical, commencé à la Renaissance, suit son cours normal avec un rigoureux dynamisme dialectique : la Révolution française, les lumières, le socialisme, le communisme. Le groupe humain que constitue l'Eglise catholique continue à être fort et puissant, mais excessivement concentré sur lui-même et plein de nostalgie du pouvoir perdu. A ce moment, l'Eglise reprend l'aspect de la vieille chrétienté médiévale, mais en transférant sur le plan spirituel tout le pouvoir déployé autrefois sur le plan temporel ou mieux temporalo-spirituel.

A l'Inquisition succède le Saint-Office qui emploie avec les fidèles de sévères armes spirituelles. Le pouvoir temporel des papes définitivement perdu, surgit le minuscule Etat du Vatican où se concentre, purifiée et décantée, toute la vieille splendeur de la cour pontificale.

Alors apparaît la figure déconcertante et inespérée de Jean XXIII et le concile de Vatican II convoqué et appuyé par lui. La vision antérieure de l'histoire de l'Eglise peut paraître pessimiste, en réalité elle ne l'est pas : une Eglise qui, après des événements si funestes, est capable, sans que s'effondrent ses fondations, de se réunir en concile et de réaliser une monumentale autorévision, suppose la continuité d'une veine spirituelle et évangélique qui, malgré tout, domine le cours de son histoire.

6. *Le peuple et le laïcat dans l'Eglise*

Finalement, je soulignerai quelques-unes des formules les plus heureuses et les plus définitives du chapitre II de la Constitution dogmatique sur l'Eglise : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction sacrée qui vient du Saint-Esprit, ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » (§ 12).

Naturellement, cette infaillibilité dans la foi, propre au peuple de Dieu comme tel, oblige docteurs et pasteurs de l'Eglise à regarder de plus près cette réalité vitale du peuple. Toute la théologie du dialogue, défendue surtout dans l'Encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, qui est en train de se construire aujourd'hui, trouve ici son point de départ. On ne peut pas construire une théologie *uniquement* à partir d'en haut sans avoir une connaissance expérimentale des réactions et des expressions de ce peuple de Dieu « qui a reçu l'onction sacrée qui vient du Saint-Esprit ».

Ceci pose logiquement le problème de la liberté et de la stimulation de l'expression religieuse au sein de l'Eglise et de ses institutions. La recherche de la formulation religieuse, comme toute investigation humaine, implique des risques, mais ce ne doit pas être un obstacle pour entreprendre chaque fois l'aventure avec plus d'enthousiasme. Ceux qui cherchent

doivent être disposés à reconnaître avec humilité les insuffisances et les manques de leurs fatigantes étapes de recherche ; et les pasteurs et gardiens de la foi doivent faire leurs observations et corrections avec une affection paternelle qui, loin de décourager, poussent ceux qui cherchent à aller de l'avant malgré les déficiences.

Dans ce sens, il faudra creuser et développer les divers travaux de sociologie religieuse. Ce sens universel du peuple chrétien peut être saisi au moyen d'investigations sociologiques qui font apparaître et mettent en valeur le phénomène humain dans son contexte vrai et concret.

En langage moderne, il faudra traduire en termes de sociologie religieuse le commandement évangélique de « connaître ses propres brebis ». Dans ce sens on a l'espoir de voir fleurir chez les laïcs l'étude propre et scientifique de la théologie, reprenant ainsi une vieille coutume des Eglises orientales. Le laïc est plus proche de ce qu'il y a de populaire et d'universel dans le peuple de Dieu et ainsi il pourra faire porter sa réflexion théologique sur tous les points vitaux de l'immense corps ecclésial. Les théologiens laïcs joueront indubitablement un rôle décisif dans l'urgente élaboration d'une « théologie du monde » et surtout dans l'élément « mondain » de l'ecclésiologie elle-même.

José Maria Gonzalez Ruiz

RECHERCHES PROTESTANTES

Le problème difficile des rapports entre l'Eglise et le Monde n'est pas l'apanage d'une seule communauté chrétienne : il est posé à l'ensemble des Eglises. C'est pourquoi toute réflexion en ce domaine peut être enrichissante pour tous, même s'il est nécessaire, en passant d'une famille chrétienne à une autre et souvent d'une ecclésiologie à une autre, d'opérer un certain nombre de transpositions ou de corrections.

C'est au titre de cette solidarité œcuménique que nous proposons ces Recherches protestantes. *Il s'agit d'une partie des documents rassemblés à la suite d'un « Colloque Eglise-Monde » organisé à l'initiative du Synode national de l'Eglise Réformée de France en collaboration entre les diverses Eglises de la Fédération protestante de France et les Mouvements protestants d'études et de recherches. Ce « Colloque » a tenu deux sessions en juin et septembre 1964 et a poursuivi des travaux complémentaires par correspondance jusqu'en janvier 1965. L'ensemble de ces recherches a été publié par le président du « Colloque », le pasteur Albert Gaillard, dans un numéro spécial (mai 1965) du* Bulletin *du Centre protestant d'études et de documentation (8, villa du Parc-Montsouris, Paris-14e).*

On ne prendra pas ces textes pour des conclusions, ni pour des réponses, ni pour l'affirmation de certitudes, mais bien plutôt pour des recherches, des interrogations, les éléments d'une problématique. A ce titre-là, ils peuvent stimuler la réflexion de tous les chrétiens.

R. B.

I. PROBLÉMATIQUE CHRIST-MONDE

1. *Le Christ*

Il nous est apparu que pour étudier le thème Eglise-Monde, il fallait d'abord référer le monde et l'Eglise à cette première affirmation que Jésus-Christ est Seigneur *et* Sauveur.

Mais ici apparaît une première divergence entre ceux qui veulent concentrer l'essentiel de l'œuvre de Jésus-Christ dans sa Seigneurie — et en tirer toutes les conséquences — ; et ceux qui mettent l'accent sur l'œuvre salvatrice de Jésus-Christ ; celui-ci étant d'abord annoncé comme Sauveur, c'est de là qu'il convient de tirer les conséquences.

Une seconde divergence concerne la Seigneurie même de Jésus-Christ : pour les uns, cette Seigneurie est établie de toute éternité — le Verbe devant être incarné, ou en tant qu'il est ressuscité — ; pour les autres, la Seigneurie de Jésus-Christ est liée à son abaissement et à sa mort sur la croix, et il n'est Seigneur qu'en tant qu'il est serviteur.

A ceci se rattache une autre divergence d'accentuation : pour les uns, il faut accentuer le fait historique de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus ; pour d'autres, c'est la vérité seigneuriale et cosmique du Fils de Dieu qui est centrale. Ce sont des questions d'accentuation car l'accord se fait sur la nécessité de maintenir le fait historique comme fondamental et en même temps de le considérer comme rédempteur dans le dessein de Dieu. Il faut maintenir que le Seigneur historique et le Fils de Dieu sont une seule et même personne.

2. *Le Monde*

En ce qui concerne le Monde et sa valeur, pour les uns dire que Dieu a créé le Monde, c'est dire qu'il l'a placé sous la Seigneurie de Jésus-Christ. Jésus-Christ par son service donne au Monde sa consistance et sa signification. Le Monde créé garde donc sa valeur et sa positivité. Le monde est situé dans une histoire dont Jésus-Christ est le commencement et la fin et dans le déroulement de laquelle il est constamment à l'œuvre.

Pour d'autres, le Monde créé a été radicalement perverti par la séparation d'avec Dieu. Il est toujours le Monde créé, mais sans sa valeur, ni sa signification : il est devenu puissance hostile au dessein de Dieu, puissance de Néant. Cependant, c'est toute la réalité du monde que Dieu aime. Il s'agit alors de savoir ce que l'œuvre de Dieu accomplie en Jésus-Christ a changé dans cette situation du monde.

A l'égard de ces deux formulations, deux attitudes sont encore possibles : d'un côté on peut considérer qu'il y a un choix à exercer entre les deux (ou bien l'une ou bien l'autre) ; d'un autre côté on peut considérer que ce sont deux éléments d'un mouvement dialectique, la positivité et la négativité du monde s'articulant par rapport à la Croix.

Ces différentes positions entraînent des décisions concrètes diverses :

Par exemple : pour les uns, il faut participer à l'œuvre des hommes dans le monde avec la conviction de la réalisation possible d'une œuvre de Dieu ; pour d'autres la présence au monde (qui n'est pas une simple attitude de spectateur, mais aussi une participation) suppose l'insertion d'une tension dans l'œuvre des hommes et un humour à l'égard des résultats — tension et humour que les premiers n'estiment pas absents non plus de leur position.

Pour certains, l'Eglise doit être aux écoutes du Monde parce que le Saint-Esprit y travaille et l'Eglise peut ainsi être à l'écoute du Saint-Esprit. Pour d'autres, cette écoute du Monde par l'Eglise concerne surtout la critique (légitime) que le monde adresse à l'Eglise et le discernement du « soupir de la création ».

Ces divergences se marquent encore au sujet des religions qui existent dans le monde. Pour les uns, il n'y a pas de religion vivante sans l'œuvre de l'Esprit. Mais toute religion tend à se structurer, à s'organiser, à se durcir. Pour qu'un païen se convertisse, il faut faire craquer cette structuration pour retrouver la valeur vivante donnée par le Saint-Esprit.

Pour d'autres, les religions sont une simple création de l'homme à la fois expression du besoin religieux inhérent à

l'homme (l'homme chassé de l'Eden cherche à y revenir) et expression de la structure sociologique : un groupe ne peut vivre que s'il produit un lien religieux.

Pour d'autres enfin, le phénomène religieux peut représenter une tentative de libération de l'homme à ses origines, mais progressivement la religion produit une nouvelle aliénation. Dès lors, à l'origine, une telle religion serait le signe que le Christ est à l'œuvre dans le monde pour empêcher que ne se ferment complètement certaines situations.

3. *Tout est accompli : « le déjà » et le « pas encore »*

Pour comprendre quelle est la situation réelle du monde et la signification actuelle de la Seigneurie de Jésus-Christ, il faut essayer de saisir la dimension de l'accomplissement de l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ.

Pour les uns, « *de jure* », tout est accompli, le Royaume est là, mais « *de facto* », rien n'est encore là, le monde n'est pas transformé ici et maintenant. Nous vivons dans la promesse (absolument certaine). Il n'y a pas d'autre changement dans le monde que la présence de l'Eglise, la prédication de l'Evangile, l'annonce de la promesse. La récapitulation du monde n'a pas encore eu lieu. Mais le Royaume des cieux est déjà à l'œuvre et la promesse se réalisera certainement, car elle a été réalisée en Jésus-Christ. En lui la nouvelle création a paru, mais en lui seul. Il est les prémices. Mais les prémices ne sont pas le tout. Jésus a été par Dieu identifié au tout, mais la réciproque n'est pas actuellement exacte. Dans cette perspective, la conversion est un changement réel dans la vie d'un homme qui reçoit les marques de la nouvelle création.

Pour les autres, le « tout est accompli » signifie que « *de facto* » tout est déjà là, mais n'est pas encore manifesté. Le « pas encore » est seulement de l'ordre de la non-manifestation, la nouvelle création est déjà accomplie, la réconciliation est entièrement réalisée, et déjà cosmique, la récapitulation du monde et de l'histoire a déjà eu lieu ; la croix et la résurrection changent ici et maintenant la condition du monde ; la

conversion est alors la prise de conscience de cette réalité qui existe pour tous et dont il manifestera les fruits. Le monde a donc retrouvé sa valeur positive. Sans doute le péché existe et agit encore, mais partout où le péché abonde, la grâce surabonde. Cependant, c'est une grâce qui n'est pas visible pour tous.

Toutefois, certains nuancent en disant qu'actuellement le monde est sous le jugement et la grâce, qu'il n'a pas encore reçu la manifestation de l'œuvre déjà tout entière accomplie, mais que cette manifestation donnera à cette œuvre pour le monde un surcroît de réalité : on passera de l'imparfait au parfait.

4. *Eschatologie*

Les positions précédentes entraînent des conséquences dans la conception de l'eschatologie.

Pour les uns, le monde va vers son jugement et sa recréation, indissolublement liés, le terme « assomption » impliquant les deux éléments. Les œuvres et l'histoire de l'homme ne passent pas telles quelles dans le Royaume de Dieu, mais sont anéanties puis reprises par Dieu. Car ces œuvres et cette histoire ne sont pas simplement annulées : c'est bien notre monde qui sera recréé au dernier jour, et il y a identité au travers du jugement. Mais il n'y a aucune continuité entre cet éon et l'éon à venir. De cette réalité finale de l'assomption, vient vers nous la présence de l'eschatologique dans le monde actuel. Le Royaume des cieux est ainsi déjà à l'œuvre.

Pour les autres, l'accentuation porte davantage sur le fait que la résurrection est passée, présente et à venir. L'homme est ressuscité en Christ. L'eschatologique est déjà actuel, nous sommes dans les derniers temps. Le jugement et la nouvelle création ont lieu maintenant. Le jugement final n'est que la manifestation de ce qui existe dès maintenant et il n'est en réalité que le jugement de la grâce. On souligne qu'une eschatologie qui ne vise que la fin est principalement négative, elle accentue surtout la destruction ; alors que l'autre position libère pour une action positive dans le monde et établit un

avenir pour l'action de l'homme. Ainsi certains accentuent la négativité ou la positivité de l'eschatologie sans qu'aucun nie l'une ou l'autre.

Mais alors, qu'est-ce que signifie la tension entre l'eschatologie terminale et l'eschatologie actuelle pour la vie dans ce monde ? Y a-t-il une action actuelle du Christ ou du Saint-Esprit dans le monde ? Y a-t-il des signes perceptibles de cette action ?

5. *L'action de Dieu sur le monde*

Nous reconnaissons ensemble que l'action actuelle de Dieu n'est pas seulement réelle et manifestée dans l'Eglise ; elle est réelle et manifestée dans le monde, dans le cours de son histoire. Toutefois pour les uns, c'est Christ qui agit dans le monde, en tant que Seigneur, le Saint-Esprit agissant dans l'Eglise comme révélant Christ et l'on ne peut parler d'une connaissance de cette révélation en dehors de l'Eglise. Pour les autres, c'est le Saint-Esprit qui agit dans le monde et qui donne à l'Eglise le discernement des signes de son action. Seule l'Eglise peut prendre conscience de cette action. Mais il faut prendre garde que cette connaissance ne conduise soit à une simple justification du monde, soit à une paresse se reposant sur l'action de Dieu.

Pour certains, il est au contraire essentiel que ce soit le monde qui sache que Christ est à l'œuvre : s'il ne le sait pas, cette œuvre perd sa signification.

Toutefois, tous sont d'accord sur ceci : la reconnaissance de cette œuvre (par l'Eglise ou par le monde) ou sa non-reconnaissance ne change rien à l'événement de la Croix, de la Résurrection et du Retour. Ceux-ci ont leur efficacité en eux-mêmes et subsistent, même si finalement il n'y a plus de foi sur la terre. Mais pour certains, cela change peut-être le cours de l'histoire, car l'histoire n'est pas prédéterminée, mais l'œuvre de Dieu s'accomplit par des voies plus ou moins longues suivant l'acceptation ou le refus des hommes. Il faut donc que le monde sache que l'œuvre de Dieu est accomplie

pour que les hommes fassent véritablement leur histoire.

D'autres insistent sur le fait que la reconnaissance de l'action de Dieu dans le monde implique principalement la louange et la gloire de Dieu d'une part, l'espérance et la consolation pour tous les hommes d'autre part.

De toute façon pour aucun de nous l'histoire n'est uniquement l'œuvre du péché de l'homme ; l'histoire est conduite par Dieu, mais les puissances hostiles y sont encore efficaces.

6. *Signes et prophéties*

Reste le problème du discernement : il est tellement important que certains considèrent que, si nous croyons à cette action sans la discerner, notre foi est vaine.

Pour les uns, il existe des signes de cette action de Dieu, que le Saint-Esprit nous permet de recevoir. Mais il s'agit seulement de signes. Dans ma vie chrétienne, je n'ai pas le droit d'exiger que Christ soit sensible, mais je découvre des jalons, témoins de sa présence. Il en est de même pour le monde. Christ, dans sa grâce, atteste à l'homme son action effective et permet à l'Eglise de saisir ces signes dans un événement, dans une parole ou même en créant cet homme « œuvrant » au Royaume. Et de cette façon, le chrétien se sent solidaire de l'histoire du monde.

Pour les autres, il n'existe pas d'autres signes que l'eau du Baptême, le pain et le vin de la Cène. C'est toute l'histoire, au contraire, qui est signifiante de l'action de Dieu, dans la mesure où le chrétien se sent impliqué dans cette histoire. Ma participation à l'histoire rend signifiants les événements qui jalonnent cette histoire. Il n'y a pas de signes particuliers. Dieu ne parle pas par des miracles. Ce que l'on prétend être signe reste toujours ambigu ; un événement est signe pour l'un et pas pour l'autre.

D'autres objectent qu'il ne suffit pas que l'homme attribue une signification à l'histoire (ce que fait tout historien) pour que cette histoire soit signifiante de l'amour de Dieu. De plus, il paraît impossible de tout retenir dans l'histoire comme signe de l'amour de Dieu.

Ceci conduit alors au problème de la prophétie. L'attitude classique de l'Eglise consiste à dire que la révélation est close. Or, si nous sommes appelés à discerner des signes de l'action de Dieu dans l'histoire, n'y a-t-il pas une fonction prophétique pour qui tel événement est révélation ?

L'accord s'est fait sur la possibilité et la validité d'un jugement prophétique actuel concernant tel événement, mais pratiqué dans une grande humilité.

Peut-on alors définir les conditions d'existence d'un tel prophétisme ? Il faut se garder d'un « prophétisme échevelé ». On peut admettre (quoique cela soit contesté) qu'il n'y a pas d'action directe de Dieu là où n'apparaissent pas la justice, la paix, la liberté. Il faut également tout examiner à la lumière de l'Ecriture.

Mais d'autre part, il faut reconnaître que les prophètes ont pris le risque de lire les signes dans un contexte historique donné sans que le peuple d'Israël ait de « garanties », et rien en apparence ne distinguait un prophète authentique d'un faux. L'adhésion du peuple élu n'était pas non plus une garantie. C'est toujours *après l'événement* que le peuple reconnaissait la vérité de la prophétie ; celle-ci était alors manifestée soit par la réalité même de l'événement, soit par l'adhésion du peuple élu qui reconnaissait ultérieurement, par grâce, que la lecture de l'événement donnée par le prophète était juste.

Pour certains alors, il existe un événement qui est en lui-même intervention de Dieu, signe de son amour dans des circonstances données et qu'il donne à voir à son prophète. Pour d'autres, n'importe quel événement peut être signe lorsqu'est projeté sur lui l'éclairage de cet amour de Dieu qui le rend signifiant. Ainsi l'on ne peut dire ni que toute l'histoire est signifiante, ni que l'histoire est vaine sauf miracle de Dieu.

Il faut souligner que cette théologie des signes assure et fortifie le chrétien dans sa certitude que Dieu aime le monde ; elle le conduit à participer à l'histoire et nourrit la prédication de réalité.

II. PROBLÉMATIQUE EGLISE-MONDE

Où se situe l'Eglise dans la relation précédemment décrite entre Christ et le Monde ? Un accord se manifeste sur l'impossibilité de placer l'Eglise entre Christ et le Monde comme une médiatrice nécessaire. Le plan de salut de Dieu pourrait s'accomplir sans l'Eglise. Cependant, l'existence de cette dernière répond à une décision significative de la volonté de Dieu.

Il n'y a pourtant pas un mouvement : Christ-Eglise-Monde, mais plutôt : Christ-Monde-Eglise. Christ aime le Monde, c'est pourquoi il choisit l'Eglise. L'Eglise n'est qu'un aspect de l'amour de Dieu pour le Monde : incorporer tous les hommes à Jésus-Christ. L'Eglise ne peut donc vivre que dans la contemplation de la totalité de cet amour de Dieu.

Cette affirmation devrait amener, semble-t-il, à récuser une opposition radicale entre Eglise et Monde. Une question, cependant, se pose. Y a-t-il une spécificité de l'Eglise par rapport au Monde et du Monde par rapport à l'Eglise ? Et de quel ordre est cette spécificité ? Ici encore apparaissent de sensibles différences d'accents.

Pour les uns, l'Eglise c'est le Monde en train de prendre conscience de ce que Jésus-Christ est pour lui et répondant à l'amour qui lui est ainsi manifesté. Le Monde manque cette prise de conscience et ne se situe pas dans sa réciprocité. Eglise et Monde ne peuvent donc pas être opposés comme des réalités distinctes. L'Eglise est dans le Monde et le Monde est dans l'Eglise, à l'intérieur même de chaque croyant. Christ est la tête de la création comme il est la tête de l'Eglise. Ceci n'exclut nullement une tension constante entre Eglise et Monde, la participation de l'Eglise au Monde ne saurait être une identification au Monde.

Les autres insistent sur la différence entre le rapport Christ-Monde et le rapport Christ-Eglise. Ils accentuent l'hostilité du Monde à l'égard du Christ. Ils hésitent à distinguer dans le Monde d'une part une réalité globale neutre et, d'autre part, une puissance hostile. Le Monde est non seulement ce qui ne répond pas à l'amour de Dieu, mais il se caractérise

par une hostilité délibérée, une agressivité envers Dieu. Cette affirmation ne débouche pas toutefois sur le refus de participer au Monde.

Une nuance supplémentaire apparaît peut-être avec la question : l'Eglise est-elle la continuation d'Israël ? Est-elle le peuple de Dieu, au milieu du Monde comme Israël l'était au milieu des nations ? On a fait remarquer : d'une part, que l'ancien Israël manifesta des signes d'un universalisme faisant déjà éclater les limites de la nation sainte ; d'autre part que l'Eglise, à Pentecôte, ne naît pas, comme le peuple d'Abraham après Babel, dans le contexte de la diversité et de la tension des langues et des peuples, mais au contraire sous le signe de l'universalité et de la communicabilité. L'Eglise n'est donc qu'un fragment de l'humanité tout entière : mais elle risque de redevenir l'Israël selon la chair si elle se regarde comme le centre du monde.



Connaître le Christ ne saurait concerner la seule intelligence mais implique une vie et un service. L'Eglise est un corps de serviteurs. Mais comment se manifeste ce service de l'Eglise, où se situe-t-il, quelle doit être sa pointe ? C'est ici que nuances et options différentes apparaissent. Elles se cristallisent autour de plusieurs thèmes :

a) Servir, c'est rencontrer l'homme et devenir son prochain. Mais on peut rencontrer l'homme dans l'Eglise ou hors de l'Eglise. Nier la possibilité de rencontrer le prochain dans l'Eglise ne serait-il pas le fait d'un homme incapable de rien rencontrer ? Ceci accordé, les uns n'en valorisent pas moins la rencontre *hors* l'Eglise, d'autres la rencontre *en* l'Eglise. Ceci est imputable, sans doute, autant qu'à des options théologiques différentes, à la diversité des tempéraments et des situations humaines. Certains, que leur profession oblige à un dialogue constant avec le Monde, éprouvent au plus haut point le besoin d'avoir dans l'Eglise un lieu de partage. D'autres ne se sentent jamais mieux prochains et partenaires qu'avec des athées. D'autres encore, tout en se sachant plus

d'affinités professionnelles ou intellectuelles avec des non-chrétiens, éprouvent comme indispensables les liens qui les unissent à d'autres membres de l'Eglise : le dialogue avec eux, moins facile mais plus sérieux, les met davantage en question. D'autres enfin, affirment que la communion authentique passe d'abord entre ceux qui confessent le même Seigneur. La rencontre ecclésiale paraît à certains pure de toute complaisance du fait qu'on n'y choisit pas son prochain, on le reçoit dans une diversité de milieux. Mais d'autres posent la question : est-il légitime de choisir son prochain, non seulement dans le Monde mais dans l'Eglise ?

b) Qu'est-ce qui est premier ? Le service interne de l'Eglise ou le service qui pousse les chrétiens hors de l'Eglise ? Cette question est très proche de la précédente. Mais elle pose mieux le problème des rapports entre ce qui doit être fait à l'intérieur de l'Eglise et ce qui doit être fait dans le Monde par les chrétiens. Quelle est l'articulation entre service interne et service externe ? Il semble que nous soyons d'accord sur le fait qu'il s'agit d'une articulation et non d'une hiérarchie : le service du chrétien n'a pas plus ou moins de valeur, selon qu'il est accompli à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Eglise. Mais parce qu'elle est, comme tout groupe social, tentée perpétuellement de se refermer sur elle-même, l'Eglise doit être sans cesse orientée vers l'extérieur.

Pour les uns, le premier service de l'Eglise au Monde est d'être une communauté fraternelle qui sera un centre d'attraction pour le Monde. Pour d'autres, l'Eglise est le lieu où nous découvrons la réciprocité de l'amour, où nous faisons l'apprentissage de l'amour : nous apprenons donc que cet amour ne nous est pas donné pour que nous en jouissions égoïstement mais pour les non-chrétiens. Cependant, cette notion d'apprentissage dans l'Eglise est contestée par d'autres : l'Eglise n'est pas le seul lieu de cet apprentissage (ni même peut-être le meilleur) ; elle n'est pas seulement le lieu d'un apprentissage mais celui d'un dialogue particulier. D'autre part, cette Eglise où l'on apprend à s'aimer et à aimer les autres n'est-elle pas une Eglise idéale, ne correspond-elle pas à l'Eglise confessante ?

Mais cette distinction, répond-on, ne tient pas compte de deux choses :

> 1) Une communion fraternelle réelle nous est donnée en Christ et il faut donc en tirer les conséquences : que l'Eglise soit le lieu d'un apprentissage ne signifie pas que nous devions attendre d'être une communauté vraiment fraternelle pour nous ouvrir sur l'extérieur.
>
> 2) Il n'y a pas, dans l'Eglise, un noyau confessant et, séparée de lui, une multitude : il y a, certes, des hommes qui ont été saisis par la vie du Christ et qui cherchent à en vivre et il y en a d'autres qui ne sont pas dans cette recherche ; mais tous doivent être rencontrés comme des prochains exactement comme les hommes qui vivent en dehors de l'Eglise.

c) Cette réflexion sur le service interne et externe de l'Eglise introduit une dernière question : on a parlé de l'Eglise comme *un lieu où..., une communauté qui...* Mais l'Eglise est-elle vraiment un lieu ? Est-elle vraiment une communauté ? C'est peut-être ici que les divergences sont le plus sensible entre nous. Les uns, en effet, soulignant le sens ambigu du mot communauté, préfèrent parler de corps ; ils sont sensibles au durcissement sociologique que subit l'Eglise en devenant une réalité trop assise dans le Monde et rappellent que l'Eglise est l'assemblée convoquée par Dieu en vue d'être dispersée immédiatement après ; ils craignent la nostalgie des communautés naturelles d'une civilisation plus intégrée ; ils s'inquiètent d'une Eglise confinée en des lieux trop limités et délimités et en des groupes trop différenciés ; ils iraient, à la limite, jusqu'à préférer à la paroisse, même de style communautaire, une sorte de station-service spirituelle très mobile et peu structurée. Mais les autres demandent alors : qu'est-ce qu'une Eglise qui n'est pas un lieu, qui n'est pas une communauté ? Qu'est-ce qu'un amour qui n'est pas manifesté et mis à l'épreuve dans un lieu de rencontre ? Et enfin, est-ce que l'Eglise n'est pas appelée plus que jamais à vivre la vie communautaire en une époque de grande mobilité où les hommes

déracinés ne rencontrent plus personne et ne savent même plus où rencontrer et être rencontrés ?

Personne, cependant, ne nie la nécessité d'une certaine forme d'institution. On remarque que la communauté est donnée précisément à ceux qui ont compris qu'ils n'avaient pas à la fabriquer de leurs vœux ou de leurs regrets mais à être l'Eglise qui leur est donnée immédiatement. On rappelle également qu'il n'est pas besoin, pour appartenir à la communauté ecclésiale, de s'exclure de toute autre communauté.

III. PROBLÉMATIQUE ÉTHIQUE

Notre entretien nous a très rapidement conduits à écarter deux conceptions de l'éthique, celle du légalisme et celle de l'instantanéité :

1) Dans la première de ces deux conceptions, encore largement représentée dans nos églises, la morale apparaît comme caractérisée par un système de principes rigides et immuables tirés de l'Ecriture, que le chrétien se doit de mettre strictement en pratique, sous peine de se sentir infiniment coupable, ce qui d'ailleurs ne manque pas de se produire. La trop célèbre culpabilisation protestante est le fruit normal d'un légalisme qui voit avant tout en Dieu le Législateur suprême, imposant aux hommes des règles absolues et les contraignant par là même à vivre de façon permanente en contravention avec elles. Au reste, nous constatons que cette position tend à tracer une frontière entre le domaine public (économico-social) et la sphère privée (individuelle et familiale) : dans le premier, les principes moraux ne sauraient être respectés sous peine de graves préjudices ; dans la seconde, par contre, ils doivent être observés. Ainsi existe-t-il fréquemment un divorce entre le moralisme rigide de la vie privée et le comportement sur les plans professionnel ou civique.

2) En réaction et en révolte contre cette première attitude, nous constatons l'affirmation, au moins théorique, d'une éthique de l'instantanéité radicale : dans cette conception, le chrétien ou l'homme véritable apparaît comme un être qui se

constitue et s'exprime de façon neuve et imprévue à chaque instant et dans chaque rencontre : c'est l'acceptation du regard, de la parole, de l'intrusion de l'autre dans ma vie qui me fait naître et renaître constamment de façon originale et imprévue. Il ne peut être question dans cette perspective de maintenir une continuité, de faire un projet, de participer activement à l'orientation de l'histoire : tout est sacrifié ici à l'intensité et à l'authenticité de l'instant, à l'événement imprévisible de la rencontre à quoi est souvent accordée une valeur de révélation immanente.

Chacune de ces deux positions comporte un élément de vérité : la première, l'insistance sur le caractère immuable de l'orientation éthique ; la seconde, le rappel que l'obéissance authentique ne saurait se situer en dehors du risque de la rencontre et de l'invention sans cesse renouvelée. Mais il nous est apparu que l'éthique chrétienne devait être définie comme une éthique de la référence : la possibilité offerte d'entrer dans une relation vivante avec Jésus-Christ dont l'amour crée une vie nouvelle. Dans cette perspective, le commandement apparaît comme la forme réalisée entre Dieu et l'humanité par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Ainsi compris, le commandement apparaît non comme interdiction mais comme permission, non comme limite mais comme orientation concrète de toute l'existence dans la relation vivante du chrétien avec Dieu et avec les hommes : la relation avec Dieu n'est authentique que dans le risque constamment assumé de la rencontre avec l'autre, dans l'affrontement, la mise en question et l'interpellation salutaires qu'elle signifie.

Il n'y a pas d'éthique une fois pour toutes définie qui existerait en dehors de toute rencontre et préalablement à elle, pas de richesse et de savoir chrétiens qu'il s'agirait purement et simplement de communiquer aux autres, pas de connaissance préalable du monde et des hommes qui dispenserait de l'invention éthique : on n'est pas chrétien seul dans une relation directe avec Dieu ; c'est toujours à travers l'autre que la révélation de Dieu nous atteint et nous entraîne. C'est dire que la grande menace qui pèse sur l'éthique est celle de la

systématisation, de la fermeture, de la sclérose sociologique ou religieuse : il n'y a d'éthique authentique que sans cesse vérifiée, adaptée, recréée dans des situations nouvelles.

Ceci ne veut pas dire que la « situation » soit la norme absolue de l'éthique, mais qu'il ne saurait y avoir d'éthique véritable sans une incessante traduction dans le concret de constantes éthiques : celles-ci nous sont apparues comme étant des constantes d'orientation et non d'application, la puissance du Christ libérant des hommes pour la rencontre et le service des autres, leur permettant d'être des membres vivants de l'humanité en marche vers le Royaume. C'est cette liberté dans la communion de l'amour du Christ-serviteur, c'est donc l'ouverture, l'écoute, le service, le sacrifice, la soumission, la responsabilité qui nous sont apparus comme les constantes orientant une éthique dont la mise en pratique doit être inventée en dialogue avec les frères dans chaque situation nouvelle.

Nous avons été d'accord pour souligner que la visée de l'éthique est à la fois *instantanée* (plénitude de la rencontre, risque total de l'obéissance actuelle, service sans réserve et ouverture entière à l'autre), *historique* (tout acte de l'homme régénéré ouvre un avenir à ses semblables ; parfois c'est seulement plus tard que toute la portée en sera saisie) et *eschatologique* (il nous a été rappelé que les « parfaits » dont parle l'Ecriture ne sont pas des « purs » moralement irréprochables, mais ceux qui « ont le sens de la fin », et dont la vie actuelle exprime maladroitement le Royaume à venir). C'est donc à la fois dans la communion et la continuité de l'Eglise universelle, dans la solidarité historique avec toute l'humanité lointaine et proche et dans la vigilante espérance eschatologique que se situe la libre participation des chrétiens à l'œuvre d'amour poursuivie par le Christ dans le monde.

⁂

A l'intérieur de cette commune recherche se manifestent un certain nombre d'accentuations différentes :

1) Nous sommes tous d'accord pour dire qu'il ne saurait

y avoir d'éthique purement privée et non historique. Mais les uns soulignent que le point de départ de cette prise de conscience et de cette responsabilité sociale et historique se fait à partir de la vocation personnelle par laquelle Dieu constitue le chrétien et l'envoie dans le monde. D'autres soulignent que l'homme est d'abord un être social, caractérisé entre autres par le langage instrument de relation, lié à un milieu, à une classe, à une histoire, à une race, à une religion et que l'appel de Dieu fait de cet être social une personne consciente et responsable. Par là l'homme ne cesse pas d'être un être social ou d'appartenir à l'histoire : au contraire, c'est en tant que tel qu'il accède aux dimensions de l'humanité véritable. Ainsi n'y a-t-il pas passage (qui serait non facultatif mais second) de la sphère du privé, du domaine de la sanctification personnelle, au plan social et historique. Mais il y a saisie par Dieu d'un être social à qui le sens et la promesse de sa place dans l'humanité sont révélés en même temps qu'il s'entend nommer par Dieu. Les chrétiens ne sauraient être des évadés de l'histoire ou des gens cherchant dans l'Eglise un refuge contre ses remous. Ils sont au contraire libérés pour des tâches profanes aux côtés des non-chrétiens. Ils sont appelés à apprendre « l'art chrétien des choix profanes » (Ricœur).

2) Dans le cadre de notre accord général sur ce que nous avons appelé « éthique de référence », les uns soulignent que les choix et l'invention éthiques ne sauraient être préjugés ; ils sont nécessairement contradictoires ou tout au moins paradoxaux : l'officier chrétien et l'objecteur de conscience font également partie de l'Eglise. La communion des saints signifie qu'à l'écoute de l'autre nul ne donnera de valeur absolue à ses choix éthiques et que l'esprit partisan, le fanatisme et la suspicion ne devraient pas avoir cours dans l'Eglise. Toutefois il faut bien avouer que l'Eglise vient peu en aide à ceux de ses membres qui ont à affronter de douloureux conflits éthiques (savants atomistes par exemple) ; le caractère abstrait de l'absolution liturgique et de la prédication courante a été souligné dans ce contexte ; la nécessité aussi pour l'Eglise d'arriver à partager et à soutenir concrètement la recherche éthique de ses membres.

D'autres pensent qu'il y a dans l'Ecriture les linéaments d'une éthique sociale et que, développés, ceux-ci devraient conduire à informer les choix éthiques individuels (théologie de l'Etat, message prophétique concernant la justice et la paix, primauté de l'homme souffrant, etc.). Ainsi des axes éthiques pourraient-ils être esquissés qui éclaireraient dans certains cas les choix et engagements des chrétiens. Ici certains pensent qu'il s'agirait surtout de tracer des limites, d'autres qu'un contenu positif pourrait parfois être dégagé : le cas limite ne doit pas être considéré comme le pain quotidien de l'éthique ; il faut nous garder du romantisme des situations d'exception. Il y a donc, à la fois, une hygiène éthique de la lecture de l'histoire et une recherche des grandes orientations bibliques concernant l'éthique sociale. Les uns soulignent encore qu'il faut distinguer entre une éthique interne à l'Eglise, celle de la sanctification, et une éthique de la conservation à l'usage du monde ; d'autres qu'il y a passage nécessaire et logique de l'une à l'autre, qu'il n'y a en fait qu'une seule et même éthique.



Dans le cadre de cette réflexion générale, nous avons essayé de préciser les applications concrètes de nos positions en abordant trois ensembles de problèmes : le respect de la vie, la sexualité et la guerre. Nous ne pouvons ici que donner certaines indications trop brèves :

1) Nous avons été d'accord pour dire que le respect de la vie signifie non seulement la conservation et la prolongation de la vie biologique, mais aussi et d'abord le respect de la personne. C'est dans ce cadre que nous avons amorcé une réflexion dangereuse mais inévitable sur la contraception, l'avortement et l'euthanasie.

2) Nous avons de même été d'accord pour faire une distinction entre l'institution monogamique et l'Evangile de la relation homme-femme. En face des désordres et révoltes auxquels donne lieu aujourd'hui l'institution monogamique au plan de la société civile, les questions de la bénédiction du mariage, du caractère exclusivement conjugal des relations

sexuelles, de la vie sexuelle des célibataires par obligation et des jeunes avant le mariage ont été longuement discutées. Il nous semble que l'Eglise devrait ouvrir les yeux sur la situation réelle des hommes de notre temps et réfléchir sérieusement à ces problèmes.

Nous nous sommes mis d'accord sur deux affirmations :

a) La sexualité est un aspect de l'être total de l'homme ; il ne peut pas davantage être homme sans caractère sexuel qu'avoir une activité sexuelle sans y être engagé entièrement.

b) La fidélité d'un couple monogamique, qui est loin de se réduire au plan sexuel, apparaît comme l'expression de l'obéissance à Jésus-Christ.

Certains ont souligné ici à quel point les notions patriarcales ou médiévales d'ordre ont coloré notre théologie et notre lecture biblique : on confond, d'un bout à l'autre de l'échelle familiale, sociale et ecclésiale, *ordre* avec *hiérarchie* alors qu'il s'agit bibliquement de *coresponsabilité* dans la soumission réciproque.

3) En ce qui concerne la guerre, certains ont souligné que la mutation produite par le développement des armes nucléaires a changé radicalement le caractère de la guerre et que, de ce fait, celle-ci ne peut qu'être dénoncée par l'Eglise, appelant ses membres à une objection de conscience (ou à une affirmation de conscience) généralisée. D'autres ont souligné le caractère relatif de la mutation en question et manifesté leur réserve sur ce que l'Eglise devrait faire dans ce domaine.

Enfin la contestation la plus vive s'est élevée entre ceux qui ont tenté de poursuivre, dans le concret, l'examen de ce qui serait une éthique de référence et d'autres qui ont mis radicalement en question l'éthique, qu'on ne saurait définir par des orientations précises dans un monde en évolution accélérée. Les chrétiens, selon eux, seraient des hommes qui n'ayant aucun préalable les séparant des autres accepteraient positivement le monde dans lequel ils vivent et se sauraient

responsables d'y attester la royauté du Christ-Serviteur, quelles que soient les catégories éthiques qu'avec d'autres ils auraient en commun. En définitive, la question se pose de savoir s'il y a une éthique chrétienne ou seulement des chrétiens engagés avec tous les hommes dans la grande aventure de l'histoire et recherchant avec eux, au nom de Jésus-Christ, comment vivre humainement, dans le temps de la patience.

LES LIVRES

I. COMPTES-RENDUS

E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon saint Augustin*, Paris, Etudes augustiniennes, 1963, 321 p.

Aucune étude n'avait encore été consacrée à ce thème, si capital pourtant en ecclésiologie augustinienne. Le livre du P. Lamirande est donc le bienvenu, d'autant qu'à sa connaissance de l'œuvre et de la pensée d'Augustin il joint la plus ample information : dans le prolongement des recherches qu'il a entreprises pour rédiger sa thèse, il a publié un essai bibliographique, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin.*

Le premier chapitre de l'ouvrage essaie, à partir de quelques textes plus importants, de dessiner les grandes lignes de la pensée d'Augustin sur l'Eglise céleste et de suivre son évolution, tandis que le deuxième s'efforce de déceler les sources qui ont pu l'influencer.

L'auteur examine ensuite le vocabulaire : quand il parle de l'Eglise dans sa réalité totale actuelle, Augustin ne la limite pas à ses seuls membres humains, il affirme que les anges eux-mêmes en font partie ; il vise la situation de l'Eglise terrestre, dans son état de pèlerinage, quand il oppose l'Eglise telle qu'elle est maintenant à l'Eglise telle qu'elle sera après la résurrection ; quant à la Cité de Dieu, à l'Eglise et au Royaume des cieux, ils ont déjà leur pleine réalisation chez les anges, auxquels l'Eglise de la terre doit un jour se réunir.

Le Fondateur de la Cité sainte est Dieu, et il la fonde en créant les esprits célestes. L'Eglise commence ainsi avec la création des anges, comme c'est par le péché d'un certain nombre d'entre eux que commence l'histoire des deux cités qui vont s'affronter ici-bas. La création de l'homme ne marque donc pas la fondation d'une cité nouvelle, mais « l'agrégation d'un nouvel élément à une cité préexistante ». Augustin peut parler du « peuple des anges », de « la sainte société des anges », mais il prend grand soin d'affirmer : « Il existe, non pas quatre cités, mais deux cités ou sociétés, l'une de bons, l'autre de mauvais, composée chacune, non seulement d'anges, mais aussi d'hommes »; de même, il peut parler séparément de « l'Eglise d'en haut » et de « l'Eglise d'ici-bas », mais ces deux parties ne forment ensemble qu'« une seule Eglise, la Cité du grand Roi », car les anges et les hommes adhèrent au même Dieu et sont unis entre eux par le même lien de la charité. Cette cohésion se renforce encore, puisque, pour Augustin, les hommes qui seront sauvés doivent combler, dans la Cité de Dieu, les vides causés par la chute des mauvais anges. Si nous avons à aimer ces concitoyens du ciel, « eux-mêmes nous offrent leur

secours pour que nous revenions un jour à la patrie commune et que nous y soyons ramenés avec eux à la source de la vérité et de l'immortalité qu'est le Seigneur ». Il est plus difficile de préciser les relations des anges avec le Christ : Augustin affirme que le Christ-homme est leur Seigneur, qu'il l'emporte sur eux en excellence, mais, tout en déclarant qu'il est « la tête de toute la cité de Jérusalem », il ne dit jamais explicitement des anges qu'ils sont les membres de son Corps.

En qualifiant l'Eglise d'ici-bas d'« Eglise pèlerine », Augustin souligne déjà ses relations avec la Cité céleste. Si nous sommes des exilés, c'est en effet que nous possédons une patrie. Après le baptême, comme les Hébreux dans le désert, nous marchons vers la Terre promise, nous habitons sous des tentes et nous soupirons après la maison de Dieu qui sera notre demeure. Et pourtant cette Eglise de l'exil porte déjà en elle une anticipation de la vie propre à l'Eglise céleste : tous les chrétiens sont appelés à imiter dès maintenant la vie angélique par l'accomplissement de la volonté de Dieu et le détachement des biens terrestres ; de toute l'intensité de leur désir, ils ont à devancer la possession des biens promis ; avec la Cité de Dieu qui pérégrine ici-bas, il leur faut vivre dans l'espérance. Ne pouvant oublier que sa Tête est dans le ciel, l'Eglise vit ce temps présent comme une préparation et une attente, toute tendue vers le Christ comme vers la fin qui lui donnera sa perfection. Elle apparaît au milieu du monde « comme une réalité céleste et transcendante », et ses fidèles sont à la fois pèlerins « ici-bas par grâce et citoyens d'en haut par grâce ».

La résurrection constituera le passage entre ce monde d'ici-bas et le monde céleste. Si les justes défunts jouissent déjà d'un certain repos, Augustin ne les compte pourtant pas parmi les membres de l'Eglise du ciel. Plus attentif à la question du salut collectif qu'à celle du salut des individus, dans ses textes les plus explicites il regarde la résurrection des corps comme le prélude à la réunion des deux parties de l'Eglise et la condition qui permettra aux élus de jouir pleinement de la vie éternelle par la vision face à face.

Chaque année, la liturgie pascale est une annonce de la joie finale que nous goûterons au ciel. Les deux parties de l'Eglise, séparées jusqu'alors, seront réunies : en compagnie des saints anges, nous aurons la joie, tous ensemble, de contempler la face de Dieu, de vivre avec Dieu et de Dieu et d'être avec le Christ, dans la stabilité de la demeure éternelle.

La richesse de ce livre nous fait saisir aussi la complexité de l'ecclésiologie augustinienne et nous en montre les difficultés. Par la rigueur de ses analyses, l'auteur nous oblige à distinguer des termes et des notions que nous étions spontanément portés à confondre : selon les circonstances, en fonction du sujet qu'il traitait, Augustin a décrit tel ou tel des aspects de l'Eglise ; sera-t-il possible un jour, d'ordonner et de nouer en une synthèse parfaite tous ces multiples éléments ? Le P. Lamirande ne l'a pas fait ; il a élargi notre vision du mystère de l'Eglise.

Marie-François BERROUARD

Saint AUGUSTIN, *Aux moines d'Adrumète et de Provence. De gratia et libero arbitrio. De correptione et gratia. De praedestinatione sanctorum. De dono perseverantiae*, Texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par J. CHÉNÉ et J. PINTARD (Bibliothèque augustinienne 24), Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 868 p.

Avec un sens très délicat des nuances, de la complexité du mystère, des difficultés soulevées par les antinomies de l'Ecriture, M. Chéné nous précise, dans ses introductions, l'occasion et l'objet de ces quatre traités. Plusieurs des affirmations du Docteur de la grâce alarmaient et scandalisaient, à l'intérieur même de l'Eglise, certains de ceux qui n'hésitaient pas pourtant à condamner l'hérésie de Pélage. Vers 425-427 tout d'abord, quelques religieux du monastère d'Adrumète (aujourd'hui Sousse) furent troublés à la communication d'une lettre d'Augustin : il leur semblait qu'on ne pouvait proclamer la toute-puissance de la grâce sans détruire du même coup le libre arbitre et le mérite de l'homme ; un autre estimait que, si c'est Dieu qui nous donne de vouloir et de faire le bien, les reproches et les exhortations devenaient inutiles et sans objet ; pour pacifier les esprits et expliquer son enseignement, l'évêque d'Hippone qu'ils avaient consulté rédigea le traité *De la grâce et du libre arbitre*, puis celui *De la correction et de la grâce*. L'opposition fut plus profonde et plus durable dans les milieux religieux du midi de la Gaule (Marseille et Lérins) : on y reprenait les objections des moines africains, on y critiquait encore la doctrine augustinienne de la prédestination et de la nécessité de la grâce pour commencer à croire. Averti par Prosper d'Aquitaine et Hilaire, le vieil évêque d'Hippone se remit à l'ouvrage pour défendre une fois de plus la gratuité de la grâce et montrer que le commencement de la foi et la persévérance finale sont des dons gratuits de Dieu. Ces quatre traités sont d'importance capitale en théologie de la grâce : il faut d'autant plus remercier M. Chéné de nous en faciliter la lecture par la finesse de ses analyses, la précision et la solidité de ses notes.

Marie-François BERROUARD

Saint AUGUSTIN, *Traités anti-donatistes. Psalmus contra partem Donati. Contra epistulam Parmeniani libri tres. Epistula ad Catholicos de secta Donatistarum*, Traduction de G. FINAERT, introduction et notes par Y. M.-J. CONGAR (Bibliothèque augustinienne 28), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 784 p.

C'est en arrivant à Hippone qu'Augustin avait eu la révélation vivante du Donatisme. Il ne pouvait ignorer l'existence de ce schisme qui, depuis près d'un siècle, bouleversait toute la vie de l'église d'Afrique ; mais il se heurtait maintenant, dans la réalité de tous les jours, à cette division et cette opposition des communautés chrétiennes. Les Donatistes avaient construit leur basilique à quelques pas de celle des Catholiques ; c'était les mêmes chants qui s'élevaient de part et d'autre, la même liturgie qui se célébrait, mais on ne chantait pas ensemble, on ne priait pas ensemble. Augustin saisit très vite

qu'il devait consacrer une part importante de son activité pastorale à l'œuvre de l'unité.

Le présent volume nous offre ses premières contributions littéraires à la controverse. Le *Psaume contre le parti de Donat* est une sorte de complainte populaire, destiné à enflammer chez tous l'amour de l'unité et de la paix et à donner aux humbles et aux illettrés la connaissance du schisme, de son histoire, de ses objections et des réponses que leur apportait l'Eglise catholique. Le traité *Contre la lettre de Parménien* est une défense de l'universalité de l'Eglise : Augustin présente lui-même l'ouvrage comme une réponse à ces questions : « Les mauvais souillent-ils les bons dans l'unité et la communion des mêmes sacrements, et comment ne les souillent-ils pas ? ». On continue à discuter l'authenticité augustinienne du troisième écrit, l'*Epître aux Catholiques au sujet de la secte des Donatistes.* Après avoir exposé les thèses en présence et examiné leurs arguments, le P. Congar estime qu'« on peut attribuer l'*Epist. ad Cathol.* à saint Augustin, bien que tout n'y soit peut-être pas de sa main ». Malgré l'autorité de ceux qui se sont prononcés en faveur de l'authenticité et le poids de certains arguments, il est possible de rester encore sur la réserve.

Dans sa magistrale introduction, le P. Congar, à qui sont dus notes et commentaires, retrace l'histoire du schisme, propose de l'interpréter surtout comme un refus de la situation faite à l'Eglise par la paix constantinienne et insiste sur la mentalité sectaire de ses membres. Il analyse ensuite la doctrine donatiste de l'Eglise et des sacrements et montre ses dépendances à l'égard de saint Cyprien. Dans un dernier chapitre enfin, il étudie comment Augustin a su profiter de cette controverse pour approfondir sa propre théologie de l'Eglise et des sacrements. C'est dire l'importance de ce volume, non seulement pour ceux qui s'intéressent à saint Augustin, mais encore pour tous ceux que préoccupe la question œcuménique.

Marie-François BERROUARD

A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia augustiniana. A. T. : Les douze petits Prophètes ; N. T. : Les Epîtres aux Thessaloniciens, à Tite et à Philémon,* Paris, Etudes augustiniennes, 1963 et 1964, 56 et 54 p.

Nous avons déjà souligné l'intérêt de la *Biblia augustiniana,* qui doit prendre les uns après les autres tous les livres de l'Ecriture pour en relever les versets cités par Augustin, apprécier l'importance qu'il leur accorde, découvrir l'utilisation qu'il en fait et le contexte dans lequel il les inscrit (cf. *L. et V.,* n° 47, p. 133). De ces deux nouveaux fascicules, le premier nous apprend qu'avant de recueillir dans *La Cité de Dieu* les annonces du Christ et de l'Eglise qu'il trouvait en chacun des petits Prophètes, Augustin n'avait guère utilisé que les versets cités dans le N. T. ou invoqués par les hérétiques. De même, ce n'est qu'assez tardivement qu'il a manifesté son intérêt pour les Epîtres aux Thessaloniciens (sections eschatologiques et dernière partie de *La Cité de Dieu ; 1 Thess.,* 4, 3-5, *2 Thess.,* 2,

10-12 ; 3,12, et polémique antipélagienne) et pour les passages doctrinaux de l'Épître à Tite (*Tite,* 2, 13-14 ; 3, 3-7, et polémique antipélagienne). Nous tenons là une des clefs de l'œuvre augustinienne ; comment ne pas souhaiter à l'auteur d'avoir plus de loisirs pour nous livrer rapidement le fruit de ses patientes recherches ?

Marie-François BERROUARD

M. A. MC NAMARA, *L'amitié chez saint Augustin,* Traduction de J. BOULANGÉ et F. VAN GROENENDAEL, Paris, Lethielleux, 1961, 236 p.

Publiée d'abord en anglais, cette étude a été présentée comme thèse de doctorat en philosophie devant l'université de Fribourg en Suisse. Si intéressante qu'elle soit, sa lecture laisse sur une insatisfaction. Les quatre cinquièmes du livre sont employés à nous présenter les « amitiés » d'Augustin : nous sommes très heureux, certes, de reconnaître et de saluer ces hommes et ces femmes avec lesquels, à Tagaste, à Carthage, à Milan, à Hippone, Augustin a entretenu des relations affectueuses, mais nous nous étonnons qu'ils soient tous comptés au nombre de ses amis (ce nom ne convient, par exemple, ni à Ambroise, ni à Patricius) ; nous ne comprenons pas par contre certaines absences, celle des manichéens, dont Augustin nous déclare lui-même que leur amitié l'avait entraîné, puis retenu dans leur secte, ou celle d'Héraclius qu'il choisit comme son successeur.

La même gêne subsiste dans le dernier chapitre qui essaie de préciser la nature de l'amitié, ses devoirs, sa formation, son entretien. L'auteur nous avertit qu'Augustin a élargi parfois le sens habituel du terme et l'a étendu jusqu'à le confondre pratiquement avec celui de charité fraternelle ; mais que signifie cette extension de vocabulaire ? La question aurait mérité d'être approfondie : indique-t-elle la transformation radicale du concept d'amitié ? Marque-t-elle l'idéal vers lequel doit tendre la charité fraternelle ? La vie d'Augustin apporterait, semble-t-il, des éléments de réponse à ce problème. Il écrivait que, « dans toutes les choses humaines, il n'y a rien d'amical à l'homme sans un ami », que « la confiance sincère et l'affection mutuelle de vrais et bons amis sont notre seule consolation dans les erreurs et les tristesses qui remplissent la société », il accordait tant de valeur à l'amitié qu'il la rangeait parmi les biens à demander à Dieu dans la prière et, jusqu'à la fin, il lui donna une place très grande dans sa propre vie, mais il a souffert en même temps de ses limites terrestres et il a compris qu'elle n'obtiendrait sa plénitude qu'au ciel, dans la transparence réciproque, la présence sans séparation et la stabilité éternelle en Dieu.

Marie-François BERROUARD

J. CHÉNÉ, *La théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination,* Le Puy-Lyon, Xavier Mappus, 1962, 614 p.

M. Pérodon publiait, en 1932, un recueil de textes augustiniens sur la grâce. M. Chéné reprend cette initiative dans un esprit plus

critique : il emprunte ses textes aux meilleures éditions, il les accompagne d'une traduction plus exacte, il les groupe, non plus dans un ordre didactique, toujours plus ou moins arbitraire, mais selon leur ordre chronologique. Cette présentation a l'avantage de laisser entrevoir le mouvement et l'évolution de la pensée, elle risque aussi de déconcerter, et peut-être même de perdre le lecteur non averti, entraîné sur de multiples chemins sans connaître le pays qu'ils traversent. Pour parer à cet inconvénient, une introduction de quatre vingts pages, claire, précise et nuancée, dégage les grandes lignes de la théologie augustinienne de la grâce (actuelle et sanctifiante) et de la prédestination. Par toutes ses qualités, ce nouveau recueil mérite de recevoir audience près des maîtres et des étudiants.

Marie-François BERROUARD

Saint AUGUSTIN, *Prier Dieu. Les Psaumes*, Présentation et choix de textes par A.-M. BESNARD, traductions de J. PERRET, Paris, Ed. du Cerf, 1964, 208 p.

Les chrétiens d'aujourd'hui s'interrogent sur la prière, et beaucoup expriment les difficultés qu'ils ont à prier. Le P. Besnard a recueilli pour eux, ordonné et commenté les enseignements que saint Augustin nous a laissés sur la prière des Psaumes dans l'Eglise. Préparé par cette introduction, le lecteur saura mieux profiter du beau choix de textes offert ensuite à sa méditation.

Marie-François BERROUARD

Robert M. GRANT, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, Ed. du Seuil, 1964, 168 p.

« De la Gnose proprement dite, le professeur Grant n'ignore rien de ce qu'on pouvait savoir au moment où il écrivait», dit dans sa préface élogieuse H. Marrou. Et auparavant il s'est étonné qu'une aussi intelligente synthèse ait pu paraître sur un sujet renouvelé par de récentes découvertes et de très nombreuses études (nous pensons surtout aux bibliothèques de Qumran et de Nag-Hammadi). Notre auteur, qui a participé aux travaux de reconnaissance des documents nouveaux, a su retenir tout ce qu'il y a de valable dans les études antérieures et tracer avec clarté et agrément les allées principales du sujet.

La Gnose, pour Grant, est née en milieu juif, après l'effondrement des espoirs apocalyptiques. « On a alors (c'est-à-dire autour de 70) cherché une évasion, plutôt qu'une victoire, en fournissant une interprétation nouvelle des textes sacrés, pour démontrer que la révélation avait été mal comprise » (p. 36). Cette nouvelle interprétation, empruntant les méthodes exégétiques des rabbins, va très à l'encontre de toutes les traditions d'Israël et des rabbins orthodoxes. On y verra la création attribuée aux anges et même Yahvé confondu avec Satan. Mais le point de départ reste le rêve d'un salut historique exprimé par le judaïsme apocalyptique et qu'on transpose dans l'intemporel.

Dans la synthèse gnostique, on remarque vite des éléments

orientaux, surtout le dualisme pré-manichéen de l'Iran. Mais n'était-il pas naturel que « tous ceux dont la foi dans le judaïsme avait été ébranlée fassent bon accueil aux retouches et compléments venus de l'Orient ? » (p. 48). L'auteur est par contre sceptique sur une influence, même indirecte, des Indes et du Bouddhisme. Quant à la philosophie hellénistique, il ne lui attribue pas une grande importance dans la formation des systèmes gnostiques (et en sens inverse un philosophe comme Numénius dont on s'est demandé s'il n'avait pas été influencé par la Gnose, n'aurait été que « gnosticisant »). Cependant, en réaction contre le judaïsme officiel, les cercles gnostiques se seraient facilement ouverts au syncrétisme gréco-romain. Au IIe siècle chefs et adeptes de sectes ne viennent souvent pas d'Israël et on se plaît à jeter des ponts entre les mythes originaux et ceux des religions du monde hellénistique (par exemple, l'Hélène que vient sauver comme « brebis perdue » Simon le magicien est aussi l'Hélène de la guerre de Troie).

Grant ne voit pas du gnosticisme dans les auteurs du Nouveau Testament et les écrivains post-apostoliques (un peu cependant chez Ignace, ce qui semble curieux). Ces auteurs ont au contraire combattu les tendances gnostiques naissantes. Ils sont ainsi témoins de l'effondrement de l'apocalyptique juive et ils cherchent à la remplacer par autre chose : et cette autre chose sera une interprétation du rôle de Jésus. Ainsi chrétiens orthodoxes et gnostiques chrétiens poursuivent jusqu'à un certain point le même effort. La différence est que le gnostique croit mieux comprendre Jésus en éliminant du salut qu'il apporte le caractère charnel et temporel : ainsi « le refus de la gnose par l'Eglise a eu une grande portée. C'est d'abord la reconnaissance par les chrétiens d'origine occidentale ou juive, de la réalité du temps et de l'espace... L'Eglise a conservé l'Ancien Testament, et a soutenu fermement que l'histoire de Jésus ne devait pas être comprise en termes purement symboliques. L'Eglise était elle-même catholique, c'est-à-dire universelle, elle ne se considérait pas comme une coterie d'élite spirituelle. Il y avait certes, à l'intérieur de la communauté, place pour l'aspect personnel du salut; Paul dit de Jésus : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi* (Gal., 2, 20). Mais le dernier mot a été dit par celui des évangélistes qui s'était approché le plus près de la gnose mais l'avait refusée : *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle* (Jean 3, 16) » (p. 157).

L'auteur fait sentir la diversité qui règne entre les divers systèmes et mythologies gnostiques. Il expose les plus caractéristiques (Simon, Saturninus, Valentin, Basilide, *Evangile de Thomas, de Philippe, de Marie*, etc). Il n'en marque pas moins l'unité qui préside à ce foisonnement de fantaisies. Elle est pour Grant dans la « subjectivité passionnée » (p. 19) qui pousse le gnostique à se connaître, ou mieux à reconnaître en lui l'élément divin qui est le véritable soi. « Il sait qu'il détient et que par essence il est une étincelle divine ». Ceci est plus important pour comprendre le gnosticisme que la description d'une cosmologie compliquée et la procession des éons dont notre auteur parle cependant.

Bref, félicitons-nous d'avoir en si peu de pages tant de renseignements et d'enseignements.

Régis GEREST

C. BIHLMEYER et H. TUCHLE, *Histoire de l'Eglise, III* (Coll. Les précis Salvator), Mulhouse, Salvator, 1964, 588 p., 34, 95 f.

En partie traduit, en partie adapté de l'allemand, le tome III du fameux manuel correspond dans l'original à la fin du tome II et au commencement du IIIe. Les adaptations obéissent au besoin de donner plus d'ampleur et quelques rectificatifs à l'histoire ecclésiastique non allemande. Elles donnent aussi ici ou là à l'exposé un relief que la présentation par trop scolaire de Bihlmeyer supprimait. Ainsi le paragraphe 172 « Der Neuaufschwung des Ordenswesens » devient « Richesses et ambiguïtés du réformisme catholique » et le contenu est considérablement élargi et approfondi dans un sens critique. L'histoire missionnaire prend aussi en français une place plus conforme à son importance réelle.

Les qualités de cet ouvrage sont celles d'un excellent manuel : Présentation où rien d'important n'est oublié, proportions respectées, ton impartial, bibliographies à jour et très soignées (avec des notes de « lectures » pour étudiants pressés). On peut regretter un certain manque de vie (des paragraphes entiers font l'effet de nomenclatures), une division par périodes un peu trop vastes. Quelques jugements sont un peu sommaires, ce qui d'ailleurs tranche sur l'ensemble où l'on sent la volonté de tenir compte de tous les travaux récents ; par exemple l'influence mauvaise de la critique humaniste (p. 137) est relevée sans qu'elle soit mise assez en rapport avec les véritables buts de cette critique. Une phrase sur l'arrestation de Jean Huss nous paraît tristement dommageable : « Mais cette promesse (de l'empereur Sigismond) ne pouvait pas protéger Huss contre l'intervention légitime du pouvoir pénal de l'Eglise » (p. 98).

Régis GEREST

E. DELARUELLE, E.-R. LABANDE, P. OURLIAC, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire*, II (FLICHE et MARTIN 14), Paris, Bloud et Gay, 1964, 778 p., 56 f.

Ce deuxième volume du tome XIV de Fliche et Martin est consacré aux mouvements intellectuels, missionnaires et réformistes dans l'Eglise, du début du Grand schisme jusqu'au concile de Bâle et à un portrait du chrétien durant cette période. Peu de livres d'histoire font autant plaisir à lire. La connaissance des documents et la connaissance de l'homme semblent y aller de pair, comme chez les grands historiens humanistes de tous les temps. On pensera particulièrement à Huizinga (et à son *Déclin du Moyen Age*). Mais nos auteurs ont bénéficié des nombreux travaux récents sur le XVe siècle. Ils voient aussi les choses de l'Eglise beaucoup plus de l'intérieur que ne le faisait l'historien néerlandais.

La présentation de la vie intellectuelle est heureusement centrée

sur deux aspects, évitant toute fastidieuse nomenclature. Une histoire des centres universitaires nous donne les nouvelles fondations, les caractéristiques de l'enseignement, les pertes et gains d'autonomie. Peut-être, si je puis me permettre une remarque sur un exposé aussi complet, regrettera-t-on que les foyers de l'humanisme ne soient étudiés qu'à la fin du volume, ce qui laisserait croire que l'ancienne et la nouvelle cultures se sont développées dans des univers à part, ce qui est beaucoup moins vrai qu'on ne l'a cru (cf. études de Kristeller sur l'Italie). De la théologie, les débats ecclésiologiques sont surtout retenus, aussi bien sont-ils le grand drame intellectuel de l'époque. On jugera de la liberté et de l'équilibre de l'exposé par ce qui est dit (p. 517-518) sur la définition de Constance : qu'elle dépasse la thèse des modérés, que Martin V l'approuva « non par faiblesse ou par publicité », qu'elle s'éloigne du multitudinisme occamiste.

On remerciera surtout les auteurs de nous avoir fait vivre si près des « simples » chrétiens de la fin du Moyen Age. Le plus grand nombre de pages est consacré, non à la hiérarchie et aux religieux, mais aux laïcs. On nous décrit l'objectivisme excessif de leurs représentations religieuses (avec un trop large emploi de l'arithmétique en vie spirituelle), en même temps leurs scrupules, les « aberrations du sentiment religieux », goût de l'atroce, sorcellerie, etc. Mais jamais on ne se laisse aller à la tentation de tout rassembler en quelques images pittoresques, de nombreuses notations sur la paix, les authentiques aspirations à une piété personnelle en même temps que centrée sur le Christ corrigent les côtés noirs du tableau.

Bien des tournants sont pris par rapport aux exposés catholiques antérieurs ; nous avons signalé celui sur le concile de Constance ; il en est aussi à propos de Jean Huss, de Laurenzo Valla, des rapports de l'humanisme et de l'Église. Extrêmement intéressants sont les passages réservés aux missions (en pays lointain et aussi aux missions « intérieures »), aux décadences et réformes des ordres religieux, à saint Vincent Ferrier, aux lectures et aux bibliothèques (avec une mise au point très nuancée sur les Bibles en langue vulgaire).

En définitive notre seule crainte est que le lecteur ne se sente submergé par l'abondance des pages et la variété de l'exposition. Avec ce volume, la collection Fliche et Martin renonce définitivement à être un manuel. Elle devient un instrument de travail pour spécialistes, avec ses bibliographies, ses mises au point (à ce propos un état des « études gersoniennes » est un modèle du genre). Elle a su garder aussi une présentation synthétique profitable à tous, et, grâce au talent des auteurs et au caractère si vivant de l'époque étudiée, attrayante au plus haut point.

Régis GEREST

August FRANZEN et Wolfgang MUELLER (éd.), *Das Konzil von Konstanz - Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Freiburg, Herder, 1964, 536 p., 58,50 DM.

P. GLORIEUX, *Le concile de Constance au jour le jour* (Coll. Savoir pour servir), Tournai, Desclée, 251 p., 12 f.

Considérable par son poids, la qualité de sa présentation, le nombre et l'autorité de ses collaborateurs est le *Concile de Constance* publié par les soins de Franzen et Müller. La spécialisation très poussée des études qui le composent n'empêche pas finalement le lecteur de se faire une idée sur l'ensemble de l'histoire de la célèbre assemblée et sur les principaux problèmes qu'elle pose aux théologiens d'aujourd'hui.

De ces problèmes, un surtout attire l'attention et, il faut bien le dire, ne se trouve pas encore résolu : celui de la validité et de l'autorité du décret *Haec Sancta* (6 avril 1415) qui déclare que tout homme — fût-ce le pape — doit obéissance au concile général, « pour ce qui touche la foi, l'extinction du schisme et la réforme de l'Eglise ». Ce document a-t-il été approuvé par les papes, s'interrogent historiens et dogmatiens ? A-t-il valeur de décision d'un concile œcuménique ? Peut-on l'intégrer dans une ecclésiologie catholique respectueuse des droits du pape infaillible ?

A ces question les différents auteurs de notre gros ouvrage sont loin de donner des réponses convergentes. Le P. de Vooght, dans une étude en français sur « Jean Huss et ses juges », renouvelle ce qu'il a avancé ces dernières années dans divers articles dont le retentissement est certain : « Je crois maintenant, dit-il ici, qu'on ne peut nier le caractère œcuménique de l'ensemble du Concile de Constance et l'appartenance de la définition sur la supériorité du concile à la foi catholique. Cette définition, si on l'interprète strictement, n'affirme pas la supériorité absolue du concile sur le pape, mais une supériorié fondamentale relative qui défend au pape de se séparer de l'Eglise et permet au concile de sauver l'Eglise au cas où l'hérésie, le schisme ou la vie scandaleuse d'un pape risquent de conduire l'Eglise à sa ruine. Le droit divin du concile, affirmé par la même occasion, doit être entendu normalement, non pas du concile sans le pape, mais du concile convoqué régulièrement par le pape et approuvé par lui. En cas d'hérésie, de schisme ou d'inconduite très grave du pape, le droit divin du concile est opérant par lui-même. Que la définition sur la supériorité du concile doive être considérée comme œcuménique, tant les formes dans lesquelles elle a été prise que les multiples approbations subséquentes de Martin V et d'Eugène IV ne permettent pas d'en douter » (p. 165).

Remigius Baümer, dans un article en allemand sur la « Prise de position d'Eugène IV » attaque les positions du P. de Vooght, du moins en ce qui concerne l'approbation des papes. Il s'appuie surtout sur la bulle *Etsi non dubitemus* d'Eugène IV (20 avril 1441), document trop négligé des historiens (quelles que soient par ailleurs leurs positions). Ce document condamne le conciliarisme des pères de Bâle et se prononce aussi contre l'œcuménicité du concile de Constance en 1415 (sous prétexte que les trois obédiences n'étaient pas encore réunies). Dans les dernières lignes, l'auteur élargit ses conclusions et trouve dans plusieurs faits la preuve que les papes n'ont jamais réellement accepté l'autorité du décret de Constance sur la supériorité conciliaire. Ces faits sont l'interdiction par Martin V d'en appeler au concile, la manière dont il laissa sans application le décret *Fre-*

quens, des lettres d'Eugène IV à l'empereur et au doge de Venise et la bulle *Moyses*.

Cette étude de Baümer montre assez que la question n'est pas simple. Mais lui-même ne montre pas comment la question de l'autorité du décret *Haec Sancta* peut se séparer de celle de l'œcuménicité de l'ensemble du concile, laquelle est assurément reconnue. D'autre part, les documents qu'il invoque ne sont pas très nets en tout cas tardifs. Seule l'interdiction de l'appel au concile par Martin V suit l'événement ; mais dans le contexte immédiat, elle ne sonne pas comme un désaveu des mesures de 1415, et d'ailleurs elle n'a pas eu de promulgation solennelle.

Disons aussi que l'auteur ne semble pas avoir suffisamment considéré la différence de situation entre 1415 et 1441. A cette dernière date, Eugène IV est face aux pères de Bâle qui utilisent les décrets de Constance pour soutenir leur révolte. Mais les formules de l'*Haec Sancta* peuvent se lire dans une perspective qui laisse intacts les droits d'un pape comme Eugène IV. C'est ce que voyait bien le P. de Vooght quand il parlait d'une « supériorité fondamentale relative du concile... mais non pas du concile sans le pape ». D'ailleurs, de l'aveu même de Baümer, Nicolas de Cuse au lendemain de la Bulle de 1441 l'expliquait comme ne contredisant pas l'esprit et la lettre de Constance.

N'avoir pas su discerner entre le conciliarisme de Constance et celui de Bâle est aussi le défaut d'une étude par ailleurs lente et nuancée de Helmut Riedlinger intitulée « Réflexions pour l'herméneutique des décrets de Constance » (en allemand).

Le chanoine Glorieux a traduit et présenté un diaire anonyme d'un participant au concile de Constance. Il est probablement de Jacques de Ciresio, secrétaire de Gerson. Des événements, il donne davantage le contour extérieur que la signification. Mais il est naïf, vivant, coloré, enthousiaste parfois et d'autrefois découragé et pessimiste.

Quelques réflexions sur Jean Huss, par cet homme, qui fut du parti des juges ont valeur de document humain très intéressant : « Pour la personne de Jean Huss, Monseigneur ne sait que penser. Son appel à l'Ecriture était-il le signe d'un orgueil qui ne voulait plier devant aucune autorité humaine ? Comportait-il un désir sincère de soumission, doublé d'un jugement complètement faussé ? Huss était-il un illuminé ? Etait-il de bonne foi ? Ses prières, dans la session et sur le bûcher, avaient un accent de conviction et d'abandon à Dieu pour le moins troublant » (p. 105). Le même diaire nous rapporte la réflexion surprenante de Huss voyant une veille femme apporter du bois à ses bourreaux : « *O sancta simplicitas !* » On lira aussi avec intérêt ce qui est dit de la session du 6 avril 1415, sur la fuite du pape Jean, sur les dernières sessions, etc.

Régis GEREST

Erik WOLF, *Ordnung der Kirche*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1961, 832 p. en 2 vol., 71 DM.

L'auteur est persuadé qu'on retrouve dans le droit et l'organisation des Eglises les lois profondes et le « paradoxe » de leur existence. Voilà pourquoi il a tenté cette très vaste étude de droits ecclésiastiques comparés. L'œcuménisme y est servi par l'objectivité même de la présentation des formes juridiques, par l'évidence rappelée que l'existence chrétienne a partout ses lois et, de manière plus précise peut-être, par des aperçus sur les organismes d'union dans leurs mécanismes institutionnels (Conseil œcuménique, églises « unies » de divers types, etc.). L'ensemble est des plus variés, un peu disparate : on y traite de la philosophie du droit, des sacrements, des critères doctrinaux, d'histoire des institutions. Une œuvre utile à consulter plutôt qu'à lire par mode de distraction.

Régis GEREST

Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Coll. Recherches en sciences humaines 17), Paris, Plon, 1964, 322 p., 24,65 f.

Soixante ans après sa parution en allemand, l'essai classique de M. Weber trouve sa traduction en français. Elle profite des nombreuses notes critiques dont l'auteur a étoffé ses rééditions et qui, en général, confirment plus qu'elles ne nuancent ses positions premières. La traduction d'un article de Weber sur « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme » et une bibliographie de l'auteur complètent l'ouvrage que nous présentons. La traduction est littérale, quoique sans lourdeur. Les mots allemands, dont le sens dépasse souvent leurs correspondants français, sont indiqués entre parenthèses ; ici ou là certains ne sont pas traduits, ainsi la « notion de *Beruf* chez Luther » (comment en effet donner un équivalent de *Beruf* qui est à la fois le métier, la vocation et l'« *officium* » ?).

Des historiens, des sociologues et *a fortiori* beaucoup de profanes pourraient se croire dispensés de lire Weber, sous prétexte que ses thèses ont déjà été assimilées par la vulgarisation et qu'il est de ces auteurs que chacun salue et dont peu prennent une connaissance immédiate. Ceux qui raisonneraient de la sorte se priveraient d'une grande joie intellectuelle. Il y a la thèse de Weber, mais il y a la manière subtile, nuancée, humoristique dont il l'expose ; il y a des citations qui, toutes, laissent pensifs, et de nombreux aperçus très suggestifs sur les à-côtés du sujet, par exemple, sur la morale sexuelle, sur la morale de l'esthétique dans les milieux puritains.

Pour le fond, l'auteur se situe délibérément sur le plan de la psychologie religieuse. Il s'occupe peu des conditions économiques des milieux qui se sont ouverts à la Réforme du XVIe siècle. Il n'accorde pas d'importance aux textes de Calvin sur le prêt à intérêt (textes qui n'eurent d'ailleurs pas de répercussions immédiates sur la conduite des Réformés). Le lien entre éthique protestante et esprit du capitalisme au XVIIIe siècle n'est pas affaire de casuistique, mais la canalisation par l'ascétisme laïc de la Réforme d'énergies vitales au profit de l'organisation rationnelle et profitable du travail.

Par réaction contre le monachisme et les dévotions populaires, Luther mit le devoir d'état en honneur (mais dans une perspective encore très traditionaliste). Puis dans le calvinisme, le travail « séculier » devint par excellence le lieu de rencontre de la volonté divine, prédestinant chacun à son office. La doctrine réformée devint enfin nerf du capitalisme naissant, quand la réussite dans les affaires devint signe et presque seul signe de prédestination. Ajoutons que le rigorisme moral des milieux puritains coupant court à tout ce qui est distraction, futilité, oisiveté dans la vie, sert admirablement l'austère recherche du profit. Pour recréer ce paysage psychologique du capitalisme débutant en milieux réformés, Weber cite des textes saisissants, en particulier un passage très long de Benjamin Franklin où il est question de l'« assassinat » d'un schilling par l'économe négligent ; ou celui-ci, de Baxter (cité p. 215) : « Si Dieu vous désigne tel chemin dans lequel vous puissiez légalement gagner plus que dans tel autre... et que vous refusiez le plus profitable pour choisir le chemin qui l'est moins, vous contrecarrez l'une des fins de votre vocation... Travaillez donc à être riches pour Dieu, non pour la chair et le péché ».

L'auteur sait fort bien que les Réformateurs du XVI[e] siècle et les principaux promoteurs de *revivals* au sein de la Réforme sont fort éloignés de conclusions aussi plates et la conjonction de l'éthique protestante avec le système économique nouveau lui paraît une « retombée » des énergies réformatrices, lorsqu'elles ne peuvent plus se maintenir au plan de la mystique. Ainsi voit-on que cette œuvre n'est pas une charge (d'autant moins une charge, que l'auteur n'affiche vis-à-vis du capitalisme ni hostilité, ni mépris). Elle n'est pas moins piquante et de portée universelle car quel mouvement spirituel n'a pas ses « retombées » ?

Régis GEREST

Nikolaus APPEL, s. j., *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus* (Konfessionkundliche und Kontroverstheologische Studien IX), Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963, 415 p., 24,80 DM.

L'autorité de l'Ecriture s'impose par elle-même peut dire chaque chrétien ; mais comment ? Et nous sommes ramenés à la question ou aux questions du canon de l'Ecriture fixé par l'Esprit et par l'Eglise. Les conversations œcuméniques de nos jours, la crise posée par les problèmes de l'herméneutique et de la « démythologisation », la meilleure connaissance de l'Eglise primitive nous ramènent souvent à ces questions sur la base de toute autorité chrétienne. Le P. Appel a traité ce problème dans toute son ampleur, faisant à la fois une histoire du canon et des discussions à son sujet dans le protestantisme contemporain. On aimera sa méthode : après un exposé de l'état de la question, il pose les principales difficultés et pistes de solutions. Par exemple son chapitre I[er] donne les positions de la théologie réformée sur l'« *autopistie* » de l'Ecriture (c'est-à-dire sa propriété d'entraîner par elle-même la foi). Il est suivi de « remarques critiques » sur le « *testimonium Spiritus Sancti* », sur l'idée d'un

dogme qui n'a pas à se fonder sur l'Ecriture (pour lui en effet l'« *autopistie* » de l'Ecriture n'est justement pas scripturaire), sur le témoignage de l'Esprit et le ministère humain, etc. Cet ouvrage vaste, un peu lourd à manier, sera indispensable à ceux qui travaillent en théologie, œcuménisme, Ecriture ou histoire.

Régis GEREST

H. FRIES, *Cinq réponses à un théologien luthérien* (Coll. In Domo Domini), Paris, Ed. Saint-Paul, 1964, 176 p. 12 f.

Les cinq questions posées par le Dr Asmussen à l'Eglise romaine se prêtent à des réponses qui vont au fond des choses : 1) Comment l'Eglise romaine conçoit-elle les rapports entre parole et sacrements ? 2) Entre sa doctrine et des formulations philosophiques inaccessibles aux profanes ? 3) Entre le mérite et la grâce ? 4) Entre la loi et la liberté ? 5) A-t-elle conscience du danger d'excéder la vérité en mariologie ?

H. Fries répond avec compétence. Il connaît les positions luthériennes, l'histoire des dogmes, a le sens de l'interprétation des textes dogmatiques. Il répond avec équilibre : « caractère sacramentel de la Parole et force proclamatrice du sacrement » ; langage des philosophes, mais dans la mesure où il s'ordonne à la foi et n'enlève rien au mystère et à la simplicité du regard ; action de l'homme, mais toute incluse dans la grâce ; plus de liberté, mais dans le Corps du Christ où l'individuel et le collectif s'harmonisent ; culte et théologie de Marie, mais comme « de la créature sauvée par excellence ». Toutes ces réponses sont naturellement plus des principes de réponse que des points finals et l'auteur le dit ; il aurait peut-être dû le dire encore davantage, de peur que le lecteur pressé ne s'imagine résolues par quelques formules des tensions aussi graves que celles qui existent entre la loi et la liberté, la Parole et son efficace, et surtout entre le dogme et sa formulation.

Régis GEREST

Ad VAN BENTUM, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien XII), Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1965, 228 p., 14,80 DM.

Le résistant qui jure la mort du tyran, le médecin qui tait la vérité au malade condamné, le père de famille qui achète des vivres indispensables au marché noir sont dans des situations limites (« *Grenzsituationen* »). Pour le théologien luthérien allemand Thielicke, ces cas où un conflit entre devoirs est immédiatement saisissable ne sont pas à traiter comme des exceptions. Ils mettent en évidence que toute la vie chrétienne est sur le plan éthique une « *Grenz-situation* ». Par la foi, par la foi seulement, le chrétien appartient au nouvel « *Aiôn* », tandis que les lois ordinaires et le cadre de son existence sont ceux du « siècle passé ». Dans la vue très typiquement luthérienne de notre auteur, le monde est en effet tout pénétré par le

péché : on ne saurait dégager de son spectacle la pensée qui a présidé à la création ou quelque droit ou ordre « naturels ». Le croyant dispose, pour se guider, des commandements et des béatitudes évangéliques, mais ces indications d'en haut constituent des lignes de directions (« *Fahrrinne* »), non des formules ou recettes casuistiques d'action. A chaque chrétien donc d'improviser dans la liberté que donne le Christ, un comportement de compromis.

L'effort propre à Thielicke est de montrer que ce compromis n'est pas pur relativisme. D'une part l'Evangile demeure, qu'on ne saurait contredire. D'autre part, la manière dont Dieu se conduit envers le monde déchu suggère une ligne de conduite au chrétien. S'y entremêleront la volonté de laisser transparaître l'ordre du nouvel « *Aiôn* » et l'acceptation patiente de ce monde. En lui on ne reconnaît pas un ordre véritable, mais une certaine loi d'équilibre qui lui permet de subsister par la violence contre la violence.

Le P. Van Bentum, qui nous présente ici la pensée de Thielicke, la juge aussi. Il en aime l'aspect eschatologique (pénétration du chrétien dans le nouvel « *Aiôn* »). Mais il ne regrette guère la manière dont l'Eglise romaine reste attachée à l'idée d'un droit naturel et à celle que les préceptes évangéliques ont à trouver leurs applications concrètes. Au moins tous seront-ils d'accord pour avouer que notre existence s'écoule dans « un clair-obscur entre la création et le péché ».

Régis GEREST

Eugène BOULITROP, *Histoire de la Réforme en Savoie*, Aix-les-Bains, chez l'auteur, 1964, 304 p.

L'auteur entend par Savoie tous les pays qui, au XVIe siècle, dépendaient des ducs de Savoie. Aussi son histoire n'est pas celle d'une minorité protestante en pays catholique, mais celle même de Genève et des vallées vaudoises. Il parle aussi de la contre-Réforme de saint François de Sales, avec beaucoup d'impartialité, malgré le mauvais souvenir des missions du Chablais (ce jour, par exemple, où le duc de Savoie fit mettre à sa droite les bénis-convertis et à sa gauche les calvinistes-damnés). Des cartes, des index rendent la consultation de ce livre pratique et rapidement profitable.

Régis GEREST

Vittorio SUBILIA, *Le problème du catholicisme* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 1965, 288 p., 18,75 f.

ID., *Il problema del Cattolicesimo* (Coll. della Facoltà valdese di teologia, Roma), Torino, Libreria Editrice Claudiana, 1962, 242 p.

L'auteur de ce livre est doyen de la Faculté vaudoise de théologie de Rome où il enseigne la dogmatique ; il dirige la revue *Protestantesimo* et il a été délégué par l'Alliance réformée mondiale comme observateur au Concile.

A l'hebdomadaire *Réforme*, qui lui avait fait dire que les forces conservatrices sont l'expression de la véritable Eglise romaine, il répondit qu'au contraire, à son avis, ceux qui « représentent le véri-

table catholicisme du présent et de l'avenir », ce sont les « progressistes » et il ajouta : « Ce catholicisme progressiste est plus *catholique* que le catholicisme que nous avons connu depuis quatre siècles» (*Réforme,* 22 mai et 5 juin).

Nous prenons acte avec plaisir de cette déclaration. Mais, honnêtement, ce point de vue n'apparaît pas évident dans *Le problème du catholicisme.* Il est possible que le décalage soit dû, au moins partiellement, au fait que cet ouvrage « date » déjà un peu : si l'édition française comporte quelques ajoutes, elle est cependant *grosso modo* identique à la version originale qui est de 1962, c'est-à-dire, pratiquement, d'avant le Concile.

Cette version originale est italienne : il nous semble que ce fait n'est pas sans importance. Ce livre, malgré les abondantes notes de bas de page qui témoignent des très vastes et très diverses lectures de son auteur, vise le catholicisme surtout dans son expression italienne ; il arrive au catholique français d'éprouver quelque peine à reconnaître son Eglise dans la réalité décrite.

Nous ne voulons pas dire que les remarques du professeur Subilia n'atteindraient qu'un certain « folklore » méditerranéen. L'auteur entend bien prendre les choses à leur racine et les exposer dans toute leur ampleur : que l'on lise attentivement de ce point de vue l'important chapitre consacré au « différend ecclésiologique ».

C'est d'ailleurs ce désir du doyen de la Faculté romaine de traiter sérieusement le problème qui nous fait recommander vivement aux théologiens catholiques soucieux d'œcuménisme de lire ce travail avec attention. S'il est irritant parfois parce qu'il « passe à côté » ou parce que, en forçant certains traits secondaires, il déforme le tableau d'ensemble, il est aussi très tonique dans son souci de ne pas se contenter des facilités superficielles mais d'aller avec courage au fond des questions.

René BEAUPÈRE

Jacques ELLUL, *Fausse présence au monde moderne* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 1963, 192 p., 9,90 f.

André DUMAS, *Le contrôle des naissances. Opinions protestantes, Ibid.,* 1965, 164 p., 13,50 f.

Si nous rapprochons ces deux ouvrages, c'est qu'ils font partie tous deux, dans la collection protestante « Les bergers et les mages », d'une « tribune libre ». J. Ellul aborde de front un conflit aigu aujourd'hui dans toutes les branches du christianisme ; il met en question les engagements pris ces dernières années par une partie du protestantisme ; il dénonce la « mondanisation » et la « politisation » de l'Eglise. Son dernier chapitre esquisse ce que pourrait être une authentique prise de position dans le politique.

Le travail d'A. Dumas provoquera sans doute moins de débats que celui de J. Ellul. C'est pourtant un problème très actuel qu'il étudie lui aussi. Mais ses positions trouveront plus facilement, pensons-nous, un large accord dans le protestantisme.

Sans épouser — loin de là — toutes les thèses des auteurs, le lecteur catholique sera stimulé dans sa réflexion par la lecture de ces deux ouvrages, principalement du second qui n'est pas marqué, comme le premier, par la polémique.

René BEAUPÈRE

Georges RICHARD-MOLARD, *L'hiver de Vatican II,* Paris, A. Michel, 1965, 188 p., 9 f.

Voici la suite d'*Un pasteur au Concile :* l'auteur y témoigne des mêmes qualités de sensibilité et de chaleur humaine. « Bien au-delà du second Concile du Vatican » : cette phrase qui clôture le livre, le définit aussi. On ne cherchera pas dans ces pages un compte-rendu au jour le jour des débats de Saint-Pierre ; mais on trouvera les interrogations loyales qu'un observateur attentif adresse à ses amis catholiques, à ses frères protestants, à tous les chrétiens « avec pour seul viatique l'amour du Nazaréen pour le monde de Dieu ».

René BEAUPÈRE

André TROCMÉ, *Jésus-Christ et la Révolution non violente,* Genève, Labor et Fides, 1961, 204 p.

Dans ce livre, le pasteur A. Trocmé interroge Jésus sur les révolutions humaines et leurs méthodes, pour conclure au caractère évangélique de la révolution non violente. De nombreux textes sont heureusement éclairés par des références à l'Ancien Testament, notamment à la proclamation du « jubilé » ou par les institutions et événements palestiniens du Ier siècle (mouvement zélote et mouvement essénien). Quelquefois, ce semble, l'auteur dépasse en ses conclusions pratiques ce que l'analyse des textes lui a fait découvrir (par exemple, lorsqu'il tire de la déclaration du Seigneur aux pharisiens : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » l'assurance que « Jésus revendiquait pour lui-même tout le pouvoir sur le plan religieux, social et politique », p. 61). La réinterprétation des évangiles en fonction du contexte politique juif ne s'impose pas chaque fois avec le même bonheur. N'est-il pas excessif, entre autres, de supposer l'agonie de Jésus comme essentiellement une lutte contre la tentation « zélote » ? Cet excès dans l'utilisation du neuf ne nous fera pas refuser les conclusions de l'auteur et nous croyons qu'il y a encore beaucoup à dire sur le Christ et la non violence.

Régis GEREST

P.-R. RÉGAMEY, o. p., *Portrait spirituel du chrétien* (Coll. Cogitatio fidei 9), Paris, Éd. du Cerf, 1963, 532 p.

Un grand traité de vie spirituelle est chose rare et précieuse. Le livre du P. Régamey vient combler notre attente. Ce gros ouvrage de 532 pages manifeste une singulière unité, bien qu'il soit la reprise d'une trentaine d'études publiées séparément au cours des vingt-cinq dernières années. Il se développe selon un plan dont on retrouve facilement les articulations, et, surtout, quelques lignes de faîte s'en dégagent vigoureusement et en assurent la cohérence interne.

Puisqu'il s'agit d'esquisser un portrait spirituel, les trois parties de l'ouvrage sont reliées très naturellement au thème, cher aux Pères grecs, de la ressemblance divine vers laquelle doit tendre l'image que Dieu a laissée de Lui en tout homme. Regards sur le chrétien modelé par l'Esprit, L'image en progrès vers la ressemblance, Le destin profond défigure ou parfait l'image : telles sont les grandes divisions du livre.

Les traits caractéristiques du visage spirituel du chrétien sont présentés dès les trois premiers chapitres : le rayonnement en nous des Béatitudes et la transformation de notre cœur sont l'œuvre de l'Esprit-Saint. Béatitudes et cœur, au sens biblique du terme, sont deux réalités qui appellent dans la conduite de toute vie chrétienne le sens de l'intégrité et de l'intégralité ; car on ne peut pas vivre dans le climat des Béatitudes sans se dépasser constamment et, d'autre part, le cœur, c'est tout l'homme, intelligence et affectivité. Cette doctrine de base est illustrée ensuite par des études sur la componction du cœur, l'œuvre de Fra Angelico, la vie liturgique et l'institution des Frères Prêcheurs.

L'idéal une fois proposé, l'auteur, dans sa deuxième partie, dégage quelques attitudes de celui dont le cœur s'est ouvert à l'Esprit. Et là encore, les premiers chapitres présentent ce qui est fondamental, « principiel », comme dit le P. Régamey. Pour que la conversion soit effective, il faut « voir ce que l'on voit », et, pour sortir de la médiocrité, il n'y a pas d'autre issue que d'appliquer à la vie spirituelle la loi du seuil : « Qui ne peut le moins peut le plus », « Ose autant que tu peux ». Ces principes trouveront leur application dans les différentes composantes de la vie chrétienne et permettront de dégager les conditions d'une foi vraie, de l'espérance chrétienne, de la prière, de l'obéissance (exemple du P. Lagrange), de la pénitence (cas du P. Lacordaire), de la fidélité. Au ch. XVIII l'auteur montre comment cette vie doit être menée dans un climat marial. Enfin, l'exemple de saint Dominique permettra de décrire les « cinq moments de toute vie apostolique ».

Voir ce que l'on voit implique que l'on sache déchiffrer les signes des temps, c'est-à-dire « reconnaître dans les données du monde quelles réactions de salut elles exigent de nous ». Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'auteur montre, à partir d'exemples tirés de l'histoire de l'art, comment les chrétiens se sont souvent mépris au sujet de leur véritable destin historique et quelle est la faille qui se trouve dans l'homme moderne. L'œuvre d'Emmanuel Mounier indique à quel type nouveau de Sainteté peut conduire l'effort de déchiffrement du destin profond. Il importe, en tout cas, d'éviter à la fois le découragement et la recherche d'une divinisation de l'homme par l'homme seul. Paroxysme du monde ancien, le monde moderne met en danger l'Homme nouveau. Les tâches spirituelles qui s'imposent d'urgence, pour aider le chrétien à surmonter son épreuve et à convertir l'homme ancien en Homme nouveau selon le Christ, sont énumérées dans le dernier chapitre sur « La rééducation spirituelle ».

Tel est le riche contenu de cet ouvrage. Il sera lu avec joie par tous ceux qui connaissaient les articles où le P. Régamey avait exposé

les principaux thèmes qu'il reprend dans son livre. Pour les autres, qu'ils ne se découragent pas par la densité et la longueur de l'ouvrage, mais qu'ils suivent plutôt le conseil de l'auteur : « Le présent ouvrage ne livrera sa substance que si on avance au tempo de son cœur ». Car s'il est rare et précieux, un grand ouvrage de vie spirituelle est aussi très nécessaire.

Robert SOULLARD

Jacques LOEW, *Comme s'il voyait l'invisible : Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui* (Coll. L'Evangile au XX[e] siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 240 p.

C'est à partir d'une méditation de l'Ecriture, de saint Paul surtout, que le P. Loew dégage les traits de l'apôtre. Appelé et envoyé par Dieu, cet apôtre s'appuie sur l'invisible et c'est à travers sa foi qu'il trouve la constance dans la pauvreté, face à un monde peuplé d'idoles. Il partage la condition des hommes d'aujourd'hui : il est à la fois l'un d'eux et le témoin d'un autre monde. L'union à Dieu et l'amour fraternel s'épanouiront dans l'équipe, condition d'un témoignage vrai et efficace.

Il est difficile de résumer. On admire dans ce livre la connaissance de l'Ecriture, la clarté de l'expression, la richesse de l'expérience humaine et apostolique. L'expérience personnelle de l'auteur aide d'ailleurs à situer et explique certains passages sur la rupture et le partage ainsi que sur la vie en équipe.

Le succès que connaît ce livre est mérité, et nous pensons avec beaucoup d'autres qu'il deviendra un classique de la spiritualité apostolique de ce temps.

Robert SOULLARD

Les moines dans l'Eglise (Coll. Tradition et spiritualité 3), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 206 p.

Dom Alain Piel a tiré de l'ouvrage *Les instituts de vie parfaite*, publié par les moines de son abbaye de Solesmes, dans la collection « Les enseignements pontificaux », tous les textes qui traitent de la vie monastique. Ce nouveau recueil n'est pas inutile. La vie monastique a sa signification, ses exigences, son style propres. Les nombreux documents qui la concernent se trouvaient noyés dans la masse des textes réunis dans *Les instituts de vie parfaite* et perdaient ainsi leur originalité.

Robert SOULLARD

Spiritualité sacerdotale. Documents pontificaux sur le sacerdoce de Pie X à Jean XXIII, recueillis par Paul CATTIN, o. p., Fribourg-Paris, Ed. Saint-Paul, 1964, 224 p.

Les Editions Saint-Paul présentent six textes pontificaux sur le sacerdoce, de Pie X à Jean XXIII. Ces textes, trois encycliques, deux exhortations et un discours sont reproduits intégralement en traduc-

tion française et précédés chacun d'un plan détaillé. L'ordre suivi n'est pas chronologique mais correspond à la matière principale traitée dans chaque document : mission du sacerdoce, sanctification du prêtre, etc. L'ouvrage se termine par un index analytique.

Robert SOULLARD

M. MAURETTE, *Le procès de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Paris, Ed. du Cerf, 1963, 120 p., 4,20 f.

De plus en plus des fidèles se servent de la littérature d'imagination pour exprimer la foi vécue. Le public ne s'en plaint pas, certes, mais il court le risque de bloquer la foi avec les revêtements très particuliers que lui donnent les auteurs d'ouvrages de ce genre.

M. Maurette a bien écrit sur sainte Thérèse une œuvre d'imagination puisqu'elle fut présentée aux téléspectateurs. Elle n'a pas inventé son sujet. Au contraire, elle a puisé son information aux meilleures sources : le procès diocésain de canonisation. C'est pourquoi ce procès est vrai, son contenu réel.

Mais on pouvait craindre que l'exactitude n'altérât l'essor du génie et que l'ouvrage fût plat. Il n'en est rien : on ne le lit pas seulement avec intérêt, on le lit avec plaisir. On le relit même pour mieux entrer dans les intentions de l'auteur. Peu de faits, mais qui nous introduisent au cœur de la vie de Thérèse Martin et nous donnent le désir de lire à nouveau les manuscrits. Quel beau fruit de la fiction : éveiller au goût du réel !

Oui, si le jeu des acteurs méritait d'être gravé sur disques, le texte, lui, méritait d'être imprimé.

Claude BOURGIN

H. CHAMBRE, *De Karl Marx à Mao Tsé Tung, introduction critique au marxisme-léninisme*, Paris, Spes, 1958, 338 p.

Le seul nom de son auteur pourrait recommander cet ouvrage, car le P. Chambre est un spécialiste très averti de ce qui touche au marxisme.

Disons simplement que, parmi les introductions élémentaires, celle-ci nous semble excellente. Elle n'est pas sommaire, elle est claire. Mérite plus rare, elle ne se contente pas d'initier à la pensée de Marx, mais esquisse le développement de cette pensée chez Lénine, Staline et Mao Tsé Tung, sans négliger à l'occasion le socialisme allemand. Enfin, comme son titre le promet, elle comporte une part critique qui, pour être réduite et parfois condensée, n'en est pas moins suggestive.

Etant paru depuis longtemps déjà, ce travail a dû rendre beaucoup de services. Puisse ce compte-rendu tardif lui valoir encore des lecteurs.

Claude BOURGIN

II. NOTES DE LECTURE

André TRINTIGNAC, *Aménager l'hexagone* (Coll. Faits sociaux, faits humains), Paris, Ed. du Centurion, 1965, 316 p., 15,50 f.

Le phénomène urbain (Coll. Recherches économiques et sociales 2), Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 260 p.

A. Trintignac, administrateur civil au Ministère de la Construction, étudie successivement l'aménagement urbain, l'aménagement rural et le lien entre aménagement régional et aménagement national.

Le deuxième volume, publié sous la direction de H. CARRIER et Ph. LAURENT, reprend, avec quelques minimes modifications, le contenu d'un numéro spécial, vite épuisé, de la *Revue de l'action populaire* (février 1963).

Suzanne DE DIÉTRICH, *Les lettres johanniques*, Genève, Labor et Fides, 1964, 72 p.

L'auteur protestant bien connu du *Dessein de Dieu* aide les groupes bibliques à étudier les *Epîtres* de saint Jean. Ce guide est simple et pratique.

Collection « Prêts à répondre », Paris, Société centrale d'évangélisation, 1964, 3,90 f.

La collection « Prêts à répondre » veut être une encyclopédie protestante de poche. Chacun des volumes compte une centaine de pages. Les trois premiers titres parus sont : *L'unique assurance* (catéchisme pour adultes) par A. de ROBERT; *Lumières dans le monde* (manuel pour cours de formation de laïcs), par H.-R. WEBER; *Culte public* (culte, baptême, communion, mariage), par P. BOURGUET.

L'Eglise invitée au courage. Paris, Ed. du Centurion, 1964, 126 p., 5,70 f.

Trois conférences prononcées à Strasbourg au début de 1964 : « Renouveau de l'Eglise : de Jean XXIII à Paul VI », par Mgr ELCHINGER ; « Catholiques et protestants, où en sommes-nous ? », par le pasteur M. BŒGNER ; « Richesse et pauvreté au XX[e] siècle : questions posées aux chrétiens », par F. PERROUX.

Joseph LÉCUYER, *Etudes sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon, X. Mappus, 1964, 108 p., 8,35 f.

Le P. LÉCUYER livre le fruit de quelques enquêtes de détail dans la tradition : le collège des évêques selon le pape Célestin et selon les papes du V[e] siècle ; liturgie latine et collégialité épiscopale ; le caractère collégial de l'épiscopat selon saint Thomas.

Martin LUTHER, *Œuvres*, VI, Genève, Labor et Fides, 1965, 254 p.

Denise HOURTICQ, *Luther, mon ami* (Histoire de la Réforme racontée aux jeunes), *Ibid.*, 1965, 100 p.

Jean Bosc a traduit trois textes luthériens des années 1528-1530: *De la Cène du Christ*, qui exprime le point de vue définitif de Luther en face de Zwingli ; l'*Epître sur l'art de traduire*, importante pour la doctrine de la justification par la foi ; le commentaire du *Psaume 117*.

Denise Hourticq offre aux jeunes une très vivante biographie de Luther, comme elle l'avait déjà fait pour Calvin.

ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes*, II (Sources chrétiennes 110), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 380 p., 37,50 f.

Tome deuxième d'une excellente édition (cf. *L. et V.*, n° 71, p. 139). On nous donne ici sept hymnes consacrées à l'enfance du Christ et cinq à son ministère.

Le mystère de Pâques (Coll. Ictys-Lettres chrétiennes 10), Paris, Ed. B. Grasset, 1965, 312 p., 15 f.

Le P. Hamman a recueilli et, en collaboration avec F. Quéré-Jaulmes, a traduit un riche choix de textes patristiques sur le mystère de Pâques.

Pierre JOUNEL, *Missel de la Semaine Sainte*, Paris-Tournai, Desclée, 1965, 288 p., 6,50 f.

Le livre de l'assemblée. Chants et psaumes du missel, Paris, Ed. du Cerf, 1965, 256 p., 3 f.

Le *Missel de la Semaine Sainte* est une refonte du livre publié en 1964, pour tenir compte de la promulgation du missel latin-français et du lectionnaire complet.

Le *Livre de l'assemblée*, préparé par l'abbé André Aubry avec la collaboration de plusieurs prêtres et laïcs, contient l'ordinaire de la messe en français ; les psaumes utilisés dans les messes du dimanche, des fêtes, votives ; des cantiques ; des suggestions pour la prière familiale, les célébrations de la parole et de la pénitence, etc.

Mgr Karékine SARKISSIAN, *Introduction à la littérature arménienne chrétienne* (Cahiers d'études chrétiennes orientales II), Paris, Le monde non-chrétien, 1964, 60 p., 5 f.

Traduction française de *A brief Introduction to Armenian Christian Literature* (Londres, 1960). L'auteur en est un évêque arménien bien connu des milieux œcuméniques, observateur au Concile du Vatican. Les Cahiers d'études chrétiennes orientales, placés sous la direction du pasteur J.-M. Hornus, paraissent annuellement dans la revue protestante *Le monde non chrétien*. Nous nous réjouissons de la parution et de ces Cahiers et de l'œuvre de Mgr Sarkissian.

Saint Dominique. La vie apostolique (Coll. Chrétiens de tous les temps 9), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 216 p., 7,50 f.

L'Evangile au désert (Chrétiens... 10), *Ibid.*, 1965, 320 p., 12 f.

Le P. Vicaire a réuni dans le premier volume des documents permettant de saisir dans toute sa fraîcheur l'intuition originelle du fondateur des Frères Prêcheurs.

Dans le second, Dom Deseille retrace les principales étapes du monachisme, des origines au XIIe siècle. Deux cents pages de textes illustrent son exposé.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1965